Coll BV

PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Schweizerische theologische Zeitschrift
1922 - 3259

V. Jahrgang 1888.

Theologische Zeitschrift

aus der Schweiz

herausgegeben

von

Friedrich Meili

Pfarrer in Wiedikon-Zürich.

Privatdozent an der Universität Zürich.

Jahresabonnement:

Fr. 5. — für die *Schweiz.* M. 5. — für's *Ausland.*

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Zürich

Für die Schweiz: Im Selbstverlage des Herausgebers.
Für das Ausland: Im Commissionsverlage von Meyer&Zeller.
(Reimmann'sche Buchhandlung).

1888.

88438

V. 5
1888

Druck von
Jacques Bollmann
10 Lintheschergasse 10
in Zürich.

Dublet

Inhaltsverzeichniss.

Seite

Blösch, Dr. E., Das Ende der Reformation im Wallis 1
Riggenbach, Dr. Bernhard, Die Gemeindepastoration im apostolischen Zeitalter 21
Studer, Dr. G., Psalm 104 32
Usteri, Dr. J. H., Zur Erklärung der synoptischen Gleichnisse II 38
Schulthess, G. von, Der gegenwärtige Stand der dogmatischen Wissenschaft 52
Blösch, Dr. E., Das Ende der Reformation in Wallis (Schluss) 73
Pestalozzi, Carl, Die Christologie der Gleichnisse 87
Schulthess, G. von, Der gegenwärtige Stand der dogmatischen Wissenschaft (Fortsetzung) 105
C. W. Kambli, Das Gesetz und die Liebe 145
Baumgartner, H., Christologie und Parabel vom verlornen Sohn 178
Marti, K. Lic., Zur Charakteristik der Schriftgelehrten im Neuen Testament aus den „Sprüchen der Väter“ 209
Michael, J. U., Die Vor- und Fortbildung des protestantischen Geistlichen 231
Studer, Dr. G. Prof., Die Visionen des Propheten Amos 255
Lipsius, Dr. Prof., Zur Erinnerung an Alexander Schweizer 256
Bücherschau 72, 141, 199, 261
Programm der Haager- und Teyler'schen Gesellschaft 60, 91, 144

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Das Ende der Reformation im Wallis.

Ein Beitrag zur Schweizerischen Kirchengeschichte.

Von Dr. E. Blösch.

Der Kanton Wallis gilt heute allgemein, und gewiss nicht ohne Grund, als derjenige Theil der Schweiz, welcher mehr als irgend ein anderer den Charakter eines spezifisch römisch-katholischen Landes bietet und in der sein gesammtes Volksleben beherrschenden Glaubenseinheit nur mit Spanien oder etwa mit Tirol verglichen werden kann. Viel schüchterner noch als in der eigentlichen Urschweiz haben vereinzelte Akatholiken im Thale der Rhone sich niedergelassen und seit der Mitte des Jahrhunderts zu einer kleinen reformirten Genossenschaft zusammengethan, um für Schule und Gottesdienst mit Hülfe ihrer Glaubensgenossen aus den andern Kantonen zu sorgen.

Wer unter dem Eindruck dieser Vorstellung stehend, etwa einen Blick in den Band V. der eidgenössischen Abschiede Sammlung wirft, weiss sich vor Erstaunen kaum zu fassen, wenn er hier sieht, dass während einer Reihe von Jahren die Schweizerischen Tagsatzungsboten sich ganz vorwiegend mit der Lage der „reformirten Gemeinden in Wallis" beschäftigen mussten, und dass die Hinneigung zur Reformation in Glauben und Kirche sich bis in die ersten Jahre des 17. Jahrhunderts sehr stark und lebenskräftig erhalten hat. Nicht das Bild des stehengebliebenen Mittelalters zeigt sich uns im Wallis, sondern ein Zustand, wie er erst durch die Contrareformation ganz neu geschaffen worden ist.

Die politische Schweizergeschichte hat, wie natürlich, nur wenig eingehend von diesen Dingen berichtet, welche nur mittelbar, den allgemeinen confessionellen Conflikt erschwerend, auf die historische Entwicklung eingewirkt haben. Immerhin hat Vuillemin in seiner Fortsetzung Müllers in lebendigen und anschaulichen Zügen die Ausbreitung und zeitweise Macht der neuen Lehre im Wallis geschildert; verhältnissmässig kurz erzählt er dagegen den Ausgang dieser so bedeutungsvollen Erscheinung (Bd. IX. 406—408). Vuillemin's Darstellung hat in ausgiebiger Weise P. Sigismund Furrer in seiner Geschichte des Wallis benützt, indem er sie, was die spätern Zeiten betrifft, durch manche neue Einzelheiten ergänzte; allein sein Standpunkt brachte es

mit sich, dass er mehr von den aus dem Dasein einer solchen rebellischen Opposition hervorgehenden Schwierigkeiten und Verlegenheiten sprach, als von dieser Religionspartei selbst und ihrem innern Wesen.

Ganz ähnlich verhält es sich — aus andern Ursachen — mit der Abhandlung von Prof. Dr. Hidber über den „Kampf der Walliser gegen ihre Bischöfe" (Archiv des historischen Vereins von Bern, Bd. VIII S. 519—546), wo die letzten Anstrengungen der reformirten Partei mit viel neuen Nachrichten[1]) dargestellt werden, allein erst aus einer Zeit, da die religiöse Seite des Kampfes schon stark zurückgedrängt war und der Charakter eines Ringens zweier politischer Parteien weit überwog. Ein Einblick in das innere Wesen und in die kirchenhistorische Bedeutung jener Bewegung fehlt uns auch hier.

Ein solcher wird uns dagegen gewährt in einer Reihe von Schriften, welche sich in einem Handschriftenbande der Berner Stadtbibliothek befinden (Mss. Hist. Helv. III. 130). Der ganze Band stammt ohne Zweifel von einem der Berner Geistlichen, vielleicht von Dekan Johannes Haller her, und enthält, neben einer Anzahl anderer kirchenhistorisch wichtiger Aktenstücke, diejenigen Dokumente, welche aus dem Wallis nach Bern gesandt worden sind, als es sich darum handelte, den Beistand der reformirten Nacharregierung für die unterdrückten Confessionsverwandten in Anspruch zu nehmen. Diese sind durchaus geeignet, den Zustand der evangelischen Gemeinden im Wallis unmittelbar vor ihrer Zerstörung klar und sicher zu beleuchten, und es dürfte nicht ohne Interesse sein, mit Hülfe dieser bis dahin nicht bekannt gewordenen Urkunden sich das Ende der Reformation in jenem Thale zu vergegenwärtigen, und zwar nur um so mehr, wenn es sich dabei zeigt, dass wir es mit einer religiösen Bewegung von eigenthümlicher Art und von einer gewissen Selbständigkeit zu thun haben.

Dass in den Reformationsjahren selbst grosse Neigung für die neue Lehre sich kundgab, ist nicht auffallend; auffallender dagegen, dass sie sich so lange hat erhalten können. Vuillemin und nach ihm P. Furer haben das Eindringen des Zwingli'schen Geistes im Wallis vornehmlich auf Thomas Platter und seinen Besuch im Heimathland zurückgeführt. Ihm sollen auch später noch die angesehensten Familien des Thales ihre zu höherer Bildung bestimmten Söhne zur Erziehung nach Basel geschickt haben.

Aber auch der Zusammenhang mit dem näher gelegenen Bern war mit der Reformation keineswegs abgeschnitten worden. Reiche Stipendienstiftungen erleichterten auch hier das Studium, und es erscheint nicht unglaublich, wenn in einer der Klageschriften der ka-

[1]) Leider sind dabei nirgends die Quellen angegeben.

tholischen Walliser behauptet wird, man habe in Bern die Jünglinge aus dem Wallis durch die ihnen gewährte Unterstützung mit Absicht herangelockt, um den neuen Glauben in ihre Gemüther auszusäen.

Im Wallis selbst, nämlich zu Leuk, wirkte noch längere Zeit als „Schulmeister" der theologisch gebildete Johannes Breunli oder Breinli. Als dieser endlich 1557 von seiner Stelle weichen musste, erhielt er in Bern zuerst das Amt eines Predigers im Siechenhause, dann 1565 die Pfarrei Bümplitz. Von ihm erzählt die — ungedruckte — Bernische Kirchengeschichte des Dekans Zehender (Mss. Hist. Helv. III. 120—123 der Berner Stadtbibliothek) nicht nur, dass er im Wallis „der Jugend evangelische Lehre eingepflanzet", sondern speciell dass sein religiöser Einfluss auch später nicht aufgehört habe: „Ihm wurden auch von namhaften Leuten vom Wallis ihre Kinder zu unterweisen anvertraut". — „Dero Kinder aber, fährt die genannte Quelle fort, und andere sind in späterer Zeit auf deutsche hohe Schulen versandt worden, womit die Anzahl der Wahrheitliebenden so weit angewachsen, dass sie beides, zu Sitten als Leuk, ziemliche, doch heimliche Versammlungen angestellt."[1])

Dieselbe Abgeschlossenheit des Thales aber, welche die höheren Stände zwang, ihre geistige Bildung in der Ferne, auch in der reformirten Schweiz zu suchen, hatte auf der andern Seite jene scharfe und starre Ausscheidung der beiden Confessionen noch keineswegs eintreten lassen, welche seit 1531 in der übrigen Schweiz sich vollzogen hat. Beide Thatsachen verbunden gestatteten gerade hier ein starkes Umsichgreifen evangelischer Gesinnung, zu einer Zeit, wo fast überall sonst Stillstand und Rückgang sich zeigte.

Erstaunlich klingt es immerhin, wenn im Jahre 1588 bei Gelegenheit der Tagsatzung vom 14. Januar die Boten einiger katholischer Orte ihren Gesinnungsgenossen mittheilen, sie hätten erfahren, „dass der Bischof im Wallis nicht mehr in seinem gewöhnlichen vorgeschriebenen Habit gehen dürfe", und den Gesandten von Freiburg den Auftrag geben, insgeheim sich zu erkundigen, wie die Religionsangelegenheiten daselbst beschaffen seien;[2]) — oder wenn am 5. September des folgenden Jahres in einer Conferenz der katholischen Orte der Urner Bote klagend meldet: dass die Priester im Wallis mehr den lutherischen als den katholischen Büchern nachfragen, und entschuldigend äussern: „die puren wellends also han".[3]) Im Jahre 1600, als die Walliser ihre Allianz mit den drei Bünden Rhätiens abschliessen wollten, mahnten die Urkantone aufs dringendste davon ab, „weil sonst der Freistellung

[1]) Zehender. Bd. II. S. 181.
[2]) Eidg. Absch. V. 1. S. 82.
[3]) Eidg. Absch. V. 1. S. 177.

des Glaubens Thür und Thor geöffnet würde, die sektischen Prädikanten in's Land kommen und das ganze Volk ihnen zulaufen würde"[1]); ja bei dem nämlichen Anlass wurde von der gleichen Seite her von dem damaligen religiösen Zustande des Wallis eine Schilderung gemacht, welche geradezu an das erinnert, was sonst aus den Zeiten unmittelbar *vor* der Reformation berichtet wird: „Man vernahm Stimmen, dass sie nach dem Ableben des gegenwärtigen Bischofs keinen Bischof mehr haben wollen, nebst Drohungen gegen die Priesterschaft und den katholischen Glauben." — „Die Gesandten sollen vorbringen, wie durchreisenden Katholiken durch Bücher, „Mappen", Gemälde und Worte viel Trotz begegne; wie solche verbotene Dinge allenthalben im Lande, ausser im obersten Zehnten, verbreitet werden; wie die jungen Leute an sektische Orte in die Schule geschickt werden; wie man sektische Prädikanten dulde und ihnen sogar die Söhne zum Unterricht übergebe; und wie gerade „die vom gwalt" an hohen Festen weder zur Messe noch Predigt gehen; wie man in Sitten, wo 1200 Communikanten sein sollen, zu Zeiten kaum 3 oder 4 Personen „etwan schlechte alte fröwlin" in der Messe sehe; wie beim Bad ob Leuk von Unkatholischen allerlei Schmähung und Trotz gegen die Katholiken verübt werden u. s. w."[2])

Damit stimmt nun durchaus überein, was P. Furrer in ähnlichem Tone der Klage erzählt:[3]) „Die Reformsucht setzte ihre Eroberungen weiter fort und bemächtigte sich fast des ganzen Unterwallis. Es ging nicht lange und die reformirte Partei war mit der katholischen im Gleichgewicht, so dass selbst ein 1551 gehaltener Landrath die gegenseitige Duldung ausgesprochen hatte". Neben diesen klagenden Berichten steht bestätigend der triumphirend hoffnungsvolle Simon Sulzers in einem Brief an Bullinger von 1556:[4]) „Der Pfarrer von Sitten liest protestantische Bücher, der von Naters und Brieg ertrug zwei Tage Gefangenschaft, weil er das Fegfeuer geläugnet; überall, wo ein wenig Aufklärung und Wohlhabenheit sich findet, überwiegt die Reform."

Politische Verhältnisse trugen übrigens von Anfang an nicht wenig dazu bei, diesen Zustand populärer Opposition gegen die Kirche länger als anderswo zu erhalten. Wallis hatte seine bürgerliche Unabhängigkeit gegen Savoien zu behaupten; und während die katholischen Orte der innern Schweiz in einem beinahe rückhaltlosen Anschluss an Savoien und Spanien ihre Stütze suchten gegen den reformirten Theil der Eidgenossenschaft, sahen die Walliser hier den traditionellen Erbfeind ihrer staatlichen Existenz und mussten eben desshalb einer all-

[1]) Eidg. Absch. V. 1. S. 535.
[2]) Eidg. Absch. V. 1. S. 537.
[3]) Bd. I. S. 274.
[4]) Zitirt bei Vulliemin IX, 35.

zuengen Verbindung mit den schweizerischen Katholiken widerstreben. Bern und Genf, im weitern auch Freiburg, erschienen hier als die natürlichen Bundesgenossen gegen Savoiens bedrohliche Haltung, und es ermangelten denn auch die Agenten Frankreichs nicht, im Interesse ihres Einflusses auf das Thal, die Anhänger des reformirten Glaubens offen zu begünstigen. Das politische Freiheitsgefühl stand hier den confessionellen Sympathien im katholischen Volk entgegen und verhinderte die Unterdrückung der andersgläubigen Minorität.

So standen die Dinge, als im Juni 1565 Hildebrand von Riedmatten den bischöflichen Stuhl zu Sitten bestieg; aber obwohl es der Cardinal Borromäus war, der ihm die päpstliche Bestätigung verschaffte, so dauerte doch die Duldung des reformirten Bekenntnisses, gestützt auf die Thatsache seiner Macht und auf den erwähnten Landrathsbeschluss von 1551, noch mehr als zwei Jahrzehnte lang fort. Der oben zitirte Zehender behauptet sogar, dass der Bischof selbst persönlich der evangelischen Lehre nicht abgeneigt gewesen sei „als welcher etwa ihnen selbst beigepflichtet".

Ob diese Annahme begründet sei oder nicht, vermögen wir nicht zu beurtheilen; sie entstand vielleicht aus einem Vorgange, der im Jahre 1577 die Walliser in eine gewisse Aufregung versetzte. Aufzeichnungen eines Zeitgenossen, des bekannten Berner Dekans Abraham Muskulus[1]) erzählen uns nämlich: „Am 17. Januar 1578 kam hierher Ludovicus Callisianus, ein Niederländer, der ein Mönch gsin und gen Sitten im Wallis vor 2 Jahren kommen und vom Bischof zu predigen ist angestellt worden. Fing aus etwas anlass wider die Pfaffen an zu predigen und ihr wesen zu strafen, dass er ein trostlichen zulauf bekam, denn er ein wolberedter Mann; ward auch von andern Evangelischen zu Sitten gestärkt, dass er je mehr und mehr anfing, die wahrheit zu predigen und der Pfaffen lehr und leben zu strafen; desshalben grosse Hoffnung war, durch diesen anlass würde das Evangelium im Wallis aufgahn. Der Bischof sammt dem Thum (Domkapitel) widersetzte sich heftig, auch die Länder (die VII katholischen Orte) nahmen sich der sachen an: doch ward er von denen von Sitten die 2 Jahre lang geschirmt, endlich aber, als die Gomser Bauren wollten understan, mit der Matzen zu ziehen, ward er von Sitten hinweg beleitet, kam hieher (nach Bern) und ward von Minen Herren angenommen unter ihre Stipendiaten von Lausanne. Als ihm aber vielliecht zu klein war oder die sach ihm sonst nit gfallen, zog er heimlich wieder hinweg, dass Niemand wusst, wo er hinkommen: Etliche sagten, er wäre in Turin zogen und wieder ein Mönch worden".

[1]) Handschrift der Berner Stadtbibliothek H. H. VI. 46. Nr. 7.

Hierauf ohne allen Zweifel bezieht sich ein interessantes Schreiben der Stadt Sitten, welches von Furrer[1]) mitgetheilt wird, dort aber, des mangelnden Zusammenhanges wegen beinahe unverständlich ist. —

In dieser vom 22. Juli 1577 datirten und an alle Zehnten des Thales gerichteten Zuschrift rechtfertigen sich die Bewohner von Sitten gegen den Vorwurf, als hätten sie den christlichen Glauben verlassen, einen Prädikanten von Genf beschickt, ihrem Kirchherrn die Kanzel verschlossen und die h. Messe abgestellt. Der Mönch, heisst es hier, war eine Zeit lang zu Leytron bei Herrn Charles, darum haben ihn einige Domherren ohne unser Wissen und Willen nach Sitten berufen auf die wälsche Kanzel, welche er zu versehen fortfuhr, als man ihm die zuerst versprochene Besoldung abschlug. Er predigte die göttliche und beseligende Lehre, wie jedermann bezeugen kann. Sein Wandel ist ehrbar. Zudem kann weder im Dom noch unter der Priesterschaft Einer wälsch predigen, und zwei Theile mit jenen, welche zukommen, sind wälsch; darum wollten wir ihn behalten und besolden u. s. w. Wenn hier im weitern der Wille zu treuem Festhalten am alten christlichen Glauben und die Ergebenheit an den Bischof kundgegeben wird, so erkennen wir hierin nur ein neues charakteristisches Zeichen für den sonderbar unfertigen kirchlichen Zustand, in welchem sich damals das Wallis befand.

Hiefür zeugt auch ein anderer Vorfall, welchen die oben zitirte Chronik von Musculus uns zum Jahre 1579 berichtet: „Am 30. Dezember ist der Bischof von Verseil (Vercelli) mit einem Rathsboten von Freiburg in Wallis verreiset, den Bischof und die Clerisey zu visitiren. Als das die Burgerschaft von Sitten vernommen, schickten sie ihm nach gehaltenem Rath Dr. Antonium Weiss mit Briefen und verboten ihm den Einzug in die Statt vermög erkenntniss des ganzen Landraths, so vorhin darum ergangen. Der Doctor traf den Legaten an bey den Ziegelhütten, nit weit von der Statt Sitten, übergab ihm den Brief, und wollt ihn nit weiters lassen fürfahren; dessen der Bischof übel zufrieden, kehrt mit grosser Indignation wider hinter sich und schrieb einen brief an die von Sitten. Hat demnach den Wyssen sammt Andern zu Freiburg in Bann than. Die aus Wallis schickten ihm demnach Dr. Gröllium, sammt dem Landshauptmann und etlichen andern nach bis gen Luzern, ihn wiederum zu berufen und sich zu entschuldigen, sind aber von den Lucernen nit wol empfangen worden".

Hier begegnet uns zum ersten Male der Mann, der später noch wiederholt genannt werden muss. Dr. Anton Weiss blieb, nachdem er, wohl in Folge des hier erwähnten Vorfalles und des ihn darauf-

[1]) Bd. I. S. 299.

hin treffenden Kirchenbannes, sein Amt als Castellan von Sitten hatte niederlegen müssen, das geistige Haupt der kirchlichen Opposition.

Obwohl eine eigentliche Scheidung der Confessionen sich noch nicht vollzogen hatte, fehlte es doch den entschiedenen Anhängern der Reformation nicht an einer Art von Organisation. Nach Zehender[1]) hielten sie „sowohl zu Sitten als in Leugk ziemliche doch heimliche Versammlungen ab, in welchen sie mit Bätten, Singen, Lesung heiliger Schrift, item Bullingers Hausbuch[2]) Gott gedienet; das h. Abendmahl haben sie im Berner Gebiet genossen, allwo sie ihre Kinder auch taufen lassen!“ In beiden Ortschaften hatten sie sich aber auch zu einer Art von Gemeinde vereinigt und einige gemeinsame Grundsätze aufgestellt, an welche sie sich halten wollten. Hier kommen wir auf die Aktenstücke, die im Eingang erwähnt worden sind und zu gegenwärtiger Untersuchung den ersten Anstoss gegeben haben. Es findet sich unter denselben ein Gemeindestatut. Wir theilen dasselbe vollständig in seinem Wortlaute mit, da auch die etwas langathmige Einleitung durchaus bezeichnend ist für die eigenthümlichen Zustände und Stimmungen, aus welchen das ganze hervorging. Es hat kein Datum, ist aber wohl eben in den Jahren abgefasst worden, als die beginnende Anfechtung zu einem engern Zusammenschluss Veranlassung gab, und wurde vermuthlich als Abschrift nach Bern gesandt, als es sich, wie oben angedeutet, darum handelte, das Interesse der reformirten Regierungen in Anspruch zu nehmen. Immerhin setzt es noch ein friedliches und ungestörtes Verhältniss zu den katholischen Mitbürgern voraus.

Das Schriftstück[3]) lautet:

Artikel der verbindung und Christlichen ordnung der gloubigen zu Sitten. Wan man bedenkt, dass des menschen grösster unfal und unglück ist, syn leben in dieser welt also zugebracht und verschlissen haben, das er nach disem zergenklichen wesen nit dz ewig leben haben möge, so er nemlich nit gedenkt noch weisst den willen Gottes und was er uns befolchen hat, hienebent ouch nit erkent noch erwägt, das der mensch in dise welt komen und geschaffen ist durch syn Gott und schöpfer, damit er durch in (den menschen) geehret und geprisen wurde, welches der firnempst zweck ist, dahin er all syn sin und gedanken richten soll. Wyll wier nun ouch sechen im gegentheil, wie gross das verderbt wäsen diser welt ist, wie vil grosser uneinigkeiten und spaltungen sich erhoben von wegen des gloubens und der Relligion, in massen, dz wier uf der menschen so grosse unglychheit und diser

[1]) Bd. I. S. 299.

[2]) Die 1556 herausgegebene Predigtsammlung: Handbuch oder Summa christlicher Religion, oft auch „Hausbuch“ genannt. Vergl. Pestalozzi, H. Bullinger.

[3]) Mss. H. H. III. 130 Nr. 7.

welt louff sehendt, wier nit wissen mögendt, wessin wier uns gewiss und sicher halten söllendt ohne sonderliche sorg und gefahr, so ein theil disers lehrt und haltet, der ander das, ein jeder sinem eygnen kopf und fantasey nach, auch oftermalen sechen ein andren gar zu wider; im übrigen belangent das leben und täglichen wandel, so ist kein gottsforcht, fromkeit, noch ufrechtigkeit, noch by grossen, noch by kleinen, auch nit bey den selben, so sich für das liecht der andren fürgebendt und inen fürstahn sollendt; es stekt alles voll mit unmässikeit, wollust, überfluss, usserlichem itelem schyn, hoffahrt, eygenrichtikeit, lugen, betrug und gift, sampt übrigen lastren mehr und grosser Confusion und unordnung, dermassen dass es auch dahin gerathen ist, das ir vil under dem schyn des gloubens und diensts Gottes iren eygnen nutz suchend, gwin und wollust diser welt, haben woll dörfen understaan zu enderen, was unser Herr Jesus Christus selbs geordnet und ingsetzt hat, und zwar verbieten die ding, so er zugelassen und verwilliget hat, und gebieten dz jhenig, so er verbotten; derhalben, wo wier alles woll erwägen und bedenken, damit wier uns mögen versechen und waffnen wider den yrrthum und betrug diser welt, damit wier auch desto besser mögen verstaan und wissen, welichen weg wier usgaan und zu handen nemen söllendt, unser leben zu verbesseren und zu richten nach Gottes glory, lob und ehr, ouch unserem heyl zu nutz:

Haben wier für nothwendig und nutzlich angesehen, ein christlich üebung under uns ufzubringen und befestigen, mit einander die h. gschrift zu erwägen, hören, lesen und handlen, an welche wier uns allein gewyss und sicher mögen halten wider die ungestümen wellen diser wält daoben gemeldet. Haben also in unserem fürnemen allein angesechen und betrachtet die Ehr Gottes, unser heyl, trost und berüwigung unsers gewissens und gmeiner erbawung, volgende hiemit dem Rhat und vermanung dess worts Gottes in der epistel zun Colossern am 3. capitel. Item zun Hebreeren am 3. capitel. Item zun Corintheren in der 1. epistel am 16. capitel; demnach im selben capitel: Ir mögend woll alle prophetiziren, einer nach dem andren, uf dz sy alle lernen und getröstet werden, und verstadt der apostel in diesem ganzen capitel durch das prophetiziren: lehren. Derhalben zu erhaltung und bekreftigung obgedachter yebung, und damit wier mit Gottes hilf die verhoffte frücht und nutz darus mögen erlangen, wir die Underzeichnete und Underschribene, zügend, lobend und verheissend zu Gott dem Allmächtigen und ein Jeder dem andren wie volgt:

Zum ersten, das wier alsamen und ein jeder insonderheit wöllen dise Christliche übung oder Exercitium ohne underlass und ussflücht erhalten und nachkommen, so vil uns möglich.

Zum andern, das wir von keinen sachen handlen wollen, annemen

noch approbieren, so dem h. wort Gottes widerstrebt und dem selben zu wider; als wyt wier wissen und verstaan können.

Zum dritten, das wier nit manglen wöllen, uns uf bestimpten tag, stundt und ortt derzu verordnet und angesechen, finden zu lassen, so uns nicht erhebliche und gewisse ursachen im selben verhindren werden.

Zum vierdten, das wir dies Exerzitium und übung wollen beschützen und beschirmen wider alle unbillikeit, schmach und falsche ufslag mit allen göttlichen, billichen und gebürlichen mittlen, so wyt die not erforderen wirdt.

Zum fünften, dz wier ouch nüt reden, thun oder handlen wöllen, derhalben zu besorgen, dass daruss ettwas nachtheils oder verhindernuss diser unser übung entspringen möcht.

Zum sechsten, dz wier auch nüt thun noch handlen wöllen, nämlich und in sonderheit in sachen, welche die bekanntnus und usstruckenliche Zeugnuss der rechten wahren Christlichen Relligion in und uf sich haltent, dass wir erkennen und vermerken möchten, zu wider syn, und nit gänzlich und überall mitstimment dem einzigen reynen, lutern und ungezwyfleten wort Gottes und den artiklen dess gloubens, zogen us dem selbigen allein, und uf das allein gegründet, welcherley wier syn erkennend die 12 Artiklen der apostlen des alten, wahren, ungezwyfleten, Catholischen, Christlichen gloubens und andrer glychformiger substanz und inhalts.

Zum sibenden, dz wier ouch nach unserem vermögen und ouch das uns Gott gnad verlycht, allen unsern möglichen Flyss und ernst anwenden werden durch gebierliche rechtmässige mittel, wyss und weg gemelte ware, rechte, Christliche Relligion und Gottesdienst, uf das einzig reyn und ungezwyflet wort Gottes gegründet und darin verfasst, zu erhalten, fürdren und üffnen, das sy rein und recht erkandt und verstanden, ouch glycher gestalt gehalten, getriben und geübt werdt, wie wier sölichs uss pflicht zu thun gegen Gott und unseren ebenmenschen schuldig syn erkennen.

Zum achten, wann uns Gott einen geben und bescheren wirdt, welcher rechtmässig bericht, tugentlich und bequem, und insonderheit die beschwerdt und befelch haben wirdt, uns in der lehr, straf, züchtigung und Christlicher underwysung, vermögen und nach inhalt der eygentlichen gründen der reynen, heytteren, heyligen geschrift und artiklen dess gloubens ohne Zusatz noch verminderung, fürzustaan und uns die heilige, hochwürdige Sacrament des Herren nach der eigentlichen insetzung und ordnung desselben zu gedienen und administrieren, und andres, so einem trüwen ufrechten diener und vorstender einer versammlung des Herren zu thun gebürt, ze verrichten, — ime in allen nothwendigen, göttlichen billigen sachen zevolgen und gehorsamen,

ouch ihnen lieb und werdt zu halten, ime trüw ze syn und inen ze erhalten und nach erforschender nott zebeschützen und beschirmen, inen zeversprechen und vertretten, inen vor aller beschwernuss gevahr und ungemach ze syn, nachdem es die noth erforderen und gelegenheit ertragen wirdt, so wyt es uns jemer müglich.

Zum neundten, dz wier die gesellen und mithafften gedachter üebung, yffrer und liebhaber der wahren, reynen und Christlichen Relligion, recht und von Herzen lyeben wöllen, inen ouch zu und bystaan in allen rechten und billichen sachen und nit anderst, nach unserem vermögen, nach dem das wier sölches zethun nützlich und gut werden erachten mögen; und in sonderheit, so sy ersucht, bekrenkt und angetastet werdent von wegen gemelter wahrer Christlicher Relligion und glouben, uf die eyniche h. geschrift und obgemelte Artikel des gloubens gegründet.

Zum zechenden, dass wir under uns allen friden und liebe erhalten wellen, und so sich ein spaan und uneinikeit zwischen uns wurde erheben, wöllen wier sölichs unseren mitbrüderen des Exercitiums heimsetzen und befelchen, damit man solichs mitle und vortrage, so wyt müglich.

Zum eylften, dass wir auch williklich gehorsament und uns gänzlich ergebendt werdent der Disciplin, satzung und ordnung, so man zu erhaltung und förderung gebürender pflicht, guten Ordnung und eines unsträflichen, frommen, gottseligen Wandels nach erheischender notturft ansächen und ufrichten würdt, und so wier ettwas thun und handlen würden, dz sträflich und zebeschelten, die warnung und züchtigung unserer mitbrüderen samptlich oder insonderheit für gut ufnemen werden.

Zum zwölften, das wier uns die armen und nottürftigen wöllen für befolchen syn lassen, inen mittheilen, helfen und bysthaan nach dem es die noth erforderet und nach unserem vermögen und gelegenheit, fürnemlich aber denen, welche der zal diser bruderschafft und gesellschaft sindt und syn werdent.

Zum dreyzechenden wöllend wier uns ouch sampt und sonders erlütert haben by disem Christlichen fürnemen und yebung nach gemelter Disciplin, uns zu heyl und trost unser gewissen, auch erhaltung und üffnung unsers wahren gloubens und Christlicher pflicht angesechen, mit der hilf Gottes styff und standhaftig ze verharren und blyben, wie ouch obgemelt, dennocht mit sölichen zuthun: wo sich uf das zukünftig ein verglichung, zu verbesserung und Reformation der yetz schwebenden dess gloubens spän und yrthum langet und reychendt, zutrug und begeb, wäre durch ein fründtliche, ordenliche und rechtmässige underredung und gespräch oder ouch durch ein frey, unpartheyisch, heilig, Christenlich, allgemein oder national Concilium,

oder welcher weyss dz were, wissen alsdan, und solcher gestalt man sich einmutiklich uss klarer genugsamer Bewysung heiterer und ungezwyfleter h. geschrift und wort Gottes vereinbaren, für heilsam fruchtbar und dienstlich achten, ordnen und setzen würdt, dem selben uns gern underwerfen wöllen und dessen geläben.

Zum letzten, dz was durch ettlich der brüderen und mithafften nach erforschender noth und gelegenheit der sachen verlüffner zyt verhandlet und beschechen, und uf dass zukünftig angesechen, gehandlet und verricht wurde, das dienstlich und notwendig zu erhaltung, schutz und schirm, ouch förderung der sach, wier ouch loben und uns gefallen lassen wöllen, es glychformig achten, als wäre es durch uns persönlich allgemeinlich und ein jeder insonderheit beschechen; derhalben es styff und stät halten und in nachkommen, durch alle göttliche, billiche, rechtmässige mittel helfen handthaben nach unserem vermögen, und so wyt von nöten alles das, so uns Gott durch syn güte und gnad verlyche, derzu setzen.

Abgemelter Artiklen zu wahrer bestetigung, gewisser zügnuss und waaren urkund, habent wiers schriftlich ufgericht und underzeichnet.

Es geht daraus hervor, dass diese Leute nur für die eigentlichen sacramentalen Handlungen sich an die reformirten Nachbarkirchen angeschlossen haben, im übrigen aber ohne direkte äussere Verbindung mit denselben durchaus selbständig geblieben waren, und sich in Ermanglung ordinirter Geistlicher selbst eine Art von Gottesdienst nach eigenem Bedürfniss eingerichtet hatten, eine einfache Bibellektur, welche sie mit dem Ausdruck „Uebung“ oder „Exercitium“ bezeichneten; dass sie dabei unter sich eine gewisse Kirchenzucht („Disciplin“) ausübten, doch in freier Form und ohne eigentlich mit einer entsprechenden Funktion beauftragte offizielle Personen. Einige Männer standen natürlich als Führer und Leiter an der Spitze — ihre Namen werden uns später begegnen — aber sie nahmen diese Stellung ein ohne irgend ein bezügliches Mandat, einzig kraft des persönlichen Ansehens, das sie genossen, kraft der höheren Bildung, welche ihnen einen überwiegenden Einfluss verschaffte und den übrigen einen moralischen Halt bot. Der Grundsatz des allgemeinen Priesterthums scheint in diesen isolirt dastehenden Gemeinden weit vollständiger zu seinem Rechte gekommen und zur Wirklichkeit geworden zu sein, als es in den andern, vom Staate getragenen oder von gelehrten Theologen geleiteten Kirchen je der Fall sein konnte. Damit hängt denn wohl auch der rein praktisch-religiöse Ton dieses Gemeindestatuts zusammen, welcher freilich auf der andern Seite eben so gut als unpraktisch-idealistisch bezeichnet werden kann, insofern als es an äusserlich fassbaren Bestimmungen beinahe vollständig fehlt. In diesem ausgesprochen laienhaften Charakter des Gemeindelebens lag vielleicht während

50 Jahre der Vortheil, nachher aber ebenso gewiss die Schwäche der Walliser Reformation.

Die Wendung trat im Jahre 1591 ein.

In der von uns benützten Sammlung findet sich ein zweites Schriftstück, welches unter dem Titel: „Der Walliseren Händel", eine kurze Erzählung der Thatsachen gibt. Es ist desshalb geeignet, uns beim folgenden als Grundlage zu dienen, da dasselbe nicht nur mit Ruhe und Unparteilichkeit berichtet, sondern auch, wie aus gewissen Zeichen zu schliesen[1]), ursprünglich schon dazu bestimmt gewesen ist, die übrigen darauf bezüglichen, aber jetzt unter ganz andern Dingen zerstreut in ihrem Bande eingehefteten Documente als chronologischer Leitfaden mit einander zu verbinden.

Hier[2]) heisst es zunächst:

„Der Wallisseren Händel."

„Si hand lange zyt gute fryheit ghan, die Religion zeüben ussert-halb irem land in Bernpiet, da hin si ire kind tragen zum h. Touff, und hand si da empfangen dz h. Nachtmal des Hrn. und hat si daran niman ghindert. Söliche Fryheit hand si hernach übel angfangen missbruchen, also dass si nit stiller wys hinzugen, sonder mit grosser pomp und viel wäsens, z'ross und z'fus, alls wann si an ein kilwy oder hochzyt wöltend, welchs dann der Bischof, ir natürlicher Her, der zu Sitten sizt, in d'har nit tulden wöllt, und derhalben solichs us- und ynfarn bi 60 Pfund Buss allenklich verbotten. Ult. febr. 1591."

„Daruf die Reformirten zu Sitten ein repplic gestellt und vermeint der Handel si antreffe, und sye der Bischof nit befugt gsin, ein sölich Straff uf si ze setzen, diewyl er's than ohne wüssen und willen der räthen und gemeinden, und sye wider die fryheit der burgerschafft zu Sitten, mit erlüterung, dass si nienen hin gangind, dann zun lüthen, die *ein* Gott mit inen heigind, *ein* Christum, *ein* Vater-unser bettend, *einen* glouben bekhennind, *ein* wort Gottes habind etc. und vermeinend derhalben, ir gemeinschafft sölle inen nit so hoch verbotten werden, man sölti si zum ersten ouch verhört han, man soll inen ir conscientz fry lassen."

Auch diese „Replik" der Reformirten von Sitten, welche sich auf ihre Freiheiten als Bürger einer selbst dem Bischof und Landesfürsten gegenüber privilegirten Stadt beriefen, liegt uns im Wortlaute vor. Sie trägt das Datum vom 7. März 1591, sagt aber nichts, als was uns hier im Auszug schon gegeben worden ist. Beachtenswerth ist nur, dass allerdings die Einheit des Glaubens mit auffallenden

[1]) Es finden sich nämlich am Rande Buchstaben, welche offenbar auf die andern Akten als Beilagen verweisen.

[2]) Mss. H. H. III. 130. Nr. 73.

Geflissentlichkeit hervorgehoben wird; die Angegriffenen erklären wiederholt, dass sie „den alten katholischen Glauben“ haben.

Die Schrift scheint indessen entweder nicht eingereicht, oder dann nicht angenommen worden zu sein. Unser Bericht fährt fort: „Mit welchem aber nüt geschaffen worden, und sind die Reformirten druf fürgfahren und hein den Bischof nit angesen; dervon er verursachet worden, ein landtsrath z'bschicken in sin Mayorye[1]) zu Sitten und denen Reformirten von Sitten tag dahin z'gen. Da er vor dem Landtsrath ein schwäre klag wider si gfürt und fürnemlich 5 artikel anzogen.“

Am 18. Juni 1591 fand die Versammlung des Landrathes statt, bei welcher die Anklage des Bischofs vor dem Landeshauptmann und den Abgeordneten der 7 Zehnten vorgebracht wurde. Die letztere ist in ihren Hauptpunkten aufgenommen in dem „Abschied“, welcher als Schluss-Protokoll über der Gang der Verhandlung berichtet und die Beschlüsse der Versammlung zusammengefasst hat.

Aus diesem Landraths-Abschied, der uns ebenfalls in einer, wie es scheint vollständigen Copie – Datum Seduni, in castro Mayorie, die dato, anno premisso, nämlich 18. Juni 1591 — vorliegt, vernehmen wir folgende, die obigen Angaben ergänzende Thatsachen: Der Bischof behauptete in seiner Klage, „dass nit alein die man, sonder ouch frouwen“ der Uebertretung kirchlicher Ordnung und der Verachtung des katholischen Glaubens sich schuldig machen; dass sie 1. , sich nit können und mögen vereinigen, des Herren nachtmal allhie in unser landschaft von priesters Hand zu empfachen, sonder sich gen Bern und ander Ort, es sy glich, in Genffer als auch in Berner Herrschaft, das nachtmal Christi zu empfachen und zu geniessen verfügt“; dass sie 2. ihre Kinder zur Taufe in reformirte Kirchen ausserhalb des Landes tragen; 3. ihre Ehen nicht in ihren Pfarrkirchen einsegnen lassen und 4. auch bei den Begräbnissfeierlichkeiten sich der Theilnahme an den kirchlichen Gebräuchen enthalten; endlich 5. „haltent sy heimliche Predigen in Partikulierhüsern der Statt Sitten, zu zyten beschickend sy ouch frömde Predikanten in die Versammlungen, und nach verhörter Predig singent sy mit luter stimm Psalmen und gsänger, soglych welsch als dütsch, dem gemeinen man zu grossem ärgernuss“.

In diesem Abschied werden aber auch die Namen der geistigen Führer der reformirten Gemeinde zu Sitten, als die derzeitigen Angeklagten, genannt, zuerst die Hindersassen, als solche, welche zwar in Sitten wohnen, aber auf die privilegirte Stellung der Stadtbürger keinen Anspruch machen können: Petter Rüch, Fassmacher, Meister Franz, der Schnider, Meister Salomon, Schryner, Hans Farquet der junger, Schnider, Meister German Narbotting, Schumacher, der bescheiden Panthaleon Mussy, Schryber, Petter Rotten, Meister Jakob

[1]) Die bekannte bischöfliche Burg Majoria.

Roor, Zimmermann, Parisius Ollyet, Pfister, und der Kürschner Meister Hans Nobloz. Als Bürger von Sitten dagegen waren erschienen: Doctor Anthoni Wyss, Junker Petermann Amhengart, Stadtschryber, Hauptmann Michael Wyss, Castlan Jakob Waldener, Castlan Marx In Albon, Junker Hans Amhengart, Hans und Georg Zablesi, Jakob Owlig, Hans von Riedmatten, Hans Sinfresi, „Appendecker", Petter Salfyre, und Jsak sin son, Hans Communius, Anthonius Nanscheti, Hans und Isaias Berthodi, brüdere; erstere alle dem Handwerkerstande angehörend, die letztern sämmtlich Männer von höherer sozialer Bildung und Stellung, Hans von Riedmatten sogar, wie sich später herausstellen wird, ein naher Verwandter des Bischoffs; der Mittelpunkt der Gemeinschaft war ohne Zweifel Dr. Anton Wyss, der auch als deren Wortführer auftrat und hernach den brieflichen Verkehr mit der Berner Geistlichkeit vermittelte.

Der Abschied berichtet ferner, dass die Beklagten sich unter einander solidarisch haftbar erklärt, „ein gschriftlich urkund" — wohl die oben angeführte Vertheidigungsschrift — in die Hand des Landeshauptmannes Meyerschett niedergelegt haben und „hiemit begert, in das recht gewysen zu werden und das hierumb söllte ein unpartheyischer richter erkyeset werden, vor welchem sy sich erbieten, iren verspruch zu thun und mit gebürlicher antwort zu begegnen".

Als Gegner oder Kläger traten auf: „Unser gnadiger Her und fürst, die Erwirdigen herren, her Adrian Riedmatten, Abt zu St. Moritzen und Thum-Dekan, her Petter Brantschen, kilchher und sacristan zu Sitten, in irem eygnen, als ouch des erwirdigen — in unserer Vorlage heisst es „*un*wirdigen" — Capitels namen, Landeshauptmann und gesandte Rhatzbotten aller siben Zenden".

Wir übergehen die weitläufigen Auseinandersetzungen, wie sie der Abscheid enthält, und geben nur das Resultat mit den Worten unseres Berichts: „Daruf erkent, diewyl die sach vil unwillens und unruw wurde bringen und nit bald ein unparteyischer richter zu finden, so sollt man die Frömden und Hindersässen under inen derzu haben (anhalten), dass si sich des vaterlands religion haltind oder aber Statt und land mydind; die burger aber söllend von irem rechtpieten abstan, wyter unruw zu vermyden; wo si das nit thügind und etwas schadens darus wurde ervolgen, werd mans an inen und iren güteren ynthun". Die Reformirten erhoben Protest gegen diesen einseitigen Beschluss; „hierüber hat man si gewisen für den Landeshoptman in Albon, der nun si verhört, hinder den si ouch ir verantwortung gschriftlich gleit hand."

Die ganze Angelegenheit war damit hinausgeschoben. Man scheute vor eingreifenden Massregeln zurück und suchte die Leute theils durch Zusagen zu beruhigen, theils durch Drohungen ein-

zuschüchtern, aber jede rechtliche Erörterung zu umgehen. Das Verlangen nach einem unpartheiischen Richter wurde als unthunlich abgelehnt, aber auf wiederholten Protest schliesslich eine Urkunde ausgestellt, welche die Beklagten gegen fernere Strafverfügungen des Bischofs einstweilen schützte.

Unser Bericht fährt fort: „Dises ist um ein ganz jar angstanden. 23. Juny 1592 ein landsrath zu Sitten ghalten worden, dar innen der Bischof ein gefüge clag gefüret wider die Religionsgnossen und anzeigt, was gfar vorhanden, wies in Tütschland und Frankrych gangen mit der Religion, was übels darus entstanden, und das man dem bey ziten müsse helfen, das si still sigend; heigind erst ein predikanten bschickt und machtind gar z'offenbar; das könne er nit lyden."

Auch diese neue Beschwerde des Bischofs liegt in vollständigem Wortlaute vor uns; sie enthält indessen nichts Neues, und wir können uns füglich mit dem oben gegebenen Auszuge begnügen. Der Kirchenfürst fand auch diessmal nicht so viel Bereitwilligkeit, wie er mochte erwartet haben.

„Der landrath (hat) anzeigt, si sygid nit darum beschickt, heigid auch kein abschied von iren gemeinden, hierinnen etwas z'handlen; wöllind aber sunst mit inen reden und si abmanen. Daruf si den Wysen (Dr. Anton Wyss) und ander beschickt, inen das fürzehalten. Darüber si geantwortet, si heigid doch nüt than, das der clag wärt; si übid ir religion in iren eignen kosten und lassind andre ir religion ouch triben, und begerind doch, das man si verhört, so wöllind si bibringen, das si nüt ungöttlichs handlind, u. s. w. und leitend hiemit den puntsbrief uf, ufgerichtet zwischen der statt Sitten und den fünf obern Zenden, der da lutet, das man nit Jemants gewalt fürneme ohne verhör und recht, mit bitt, das man das an den Iren ouch halte. Doruf der gross landsrath zu Visp angsächen worden."

Das Resultat dieses Sittener Landraths war somit, dass die Abhaltung einer grössern oder allgemeinen Versammlung zu Visp beschlossen und auf den 17. August angesetzt wurde, die nun ausdrücklich mit der Religionsangelegenheit als Hauptgegenstand sich beschäftigen sollte. Es war dies ohne Zweifel eine Conzession an den Bischof, der nun einmal entschlossen war, rasch vorzugehen, und dessen Drängen schwer zu widerstehen war. Vielleicht nur um so mehr waren die Reformirten gerade jetzt veranlasst, mit ihren Nachbarn engere Beziehung zu suchen. P. Furrer (I. 302) spricht aus diesen Tagen von zwei Briefen, welche aus Genf nach dem Wallis gekommen seien, der eine von Samuel Petit, vom 22. Juni, mit einer Betrachtung über die inneren und äusseren der reformirten Sache entgegenstehenden Hindernisse und mit einer „angemessenen" Aufmunterung; der andere vom Schreiber, Johann Beuf, persönlich überbracht. Beide waren an

Johann Gabriel von Leuk gerichtet. Dass der Name dieses Mannes in unserer oben mitgetheilten Aufzählung nicht genannt ist, erklärt sich wohl daraus, dass dort nur von der Gemeinde zu Sitten die Rede ist.

Bevor der grosse und nicht ohne Grund gefürchtete Landrath zusammentrat, wurde noch ein Versuch gemacht, die politischen Machthaber für die Reformirten günstiger zu stimmen. Es geschah dies von Seiten des früher schon erwähnten Johannes von Riedmatten, eines Verwandten des Bischofs. Unsere Sammlung enthält eine: „Versprechung Hans Riedmattens, des Bischofs Vettern, der den predikanten gen Sitten bracht het und dem Bischoff abgeschlagen, das er nit wölle, das er im sin kind us der touff hebe, denn er den Papistischen touff nit für ein rechten Thouft halte, und daher aller unwillen des Bischoffs flüsset."

Hans Riedmatten und Anton Wyss — denn letzterer erscheint als Mitaussteller — brachten dieses Dokument am 9. August persönlich nach Visp, um es dem Landeshauptmann Johann der Albon zu übergeben. Die Aussteller rechtfertigen hier die von ihnen und ihren Gleichgesinnten eingenommene Stellung und motiviren namentlich die Berufung eines Geistlichen aus Genf. Da derselbe „in iren eygnen kost und ohne Jemands beschwerde" gekommen sei, hätte sich auch Niemand daran ärgern sollen; übrigens habe man ihn sofort wieder ziehen lassen, sobald die Sache Anstoss gegeben habe; er sei bereits abgereist. Sie berufen sich im weitern auf ihr Gewissen, das sie nöthige, an das Wort Gottes sich zu halten, und beschweren sich nicht ohne Schärfe darüber, dass man gegen ihre harmlosen Versammlungen mit Strenge einschreite, während so viele offenbare und anerkannte Missbräuche in der Kirche und unchristliche Laster im Leben ungestraft geduldet würden. Sie verlangen nichts, als dass man ihnen Gelegenheit gebe zu rechtlicher Verhandlung, denn sie getrauen sich, den Beweis leisten zu können, dass es sich keineswegs um Neuerungen handle, sondern „um sachen, welche alt, ja uralt, von Christo und synen apostlen her yngesetzt." Uebrigens lassen sie „ein jeden in siner meinung, standt und wäsen bliben", und darum soll man auch sie gewähren lassen in dem, was sie für recht und christlich halten „und worumb soll nit ein jeder zum besten, als er sich daruf verstaat, im selbs raten und helfen dörfen in synem eygenen und nit Anderlüten und gmeinen sachen, so das es nach Gott und billikeit sye; was gat das drittmann an?

Auf den Tag der mit Spannung erwarteten Versammlung reichte auch die reformirte Gemeinde zu Sitten eine ähnliche Schrift ein: „Supplication der Gläubigen zu Sitten an den Bischof und Landrath, zu Visp versamlet". In Form einer Bittschrift wurde hier erinnert

an die Forderung, dass man den vom Bischof Angeschuldigten nach Freiheit und Sitte des Landes ein unparteiisches Gericht gewähre, oder dann ein öffentliches Gespräch veranstalte, bei welchem ihnen Gelegenheit geboten wäre, aus dem Worte Gottes und der heiligen Schrift Rechenschaft zu geben von ihrer „Confession und Glaubensbekenntniss". Zur Wahrheit der Religion gehöre die Freiheit der Ueberzeugung, und selbst katholische Potentaten haben desshalb ihren Ländern Glaubensfreiheit und den Grundsatz der Gleichberechtigung verschiedenen Confessionen eingeräumt.

Diese Erklärung wurde zu Visp vorgelesen. Unsere Copie trägt auf der Rückseite die Bemerkung: „Es ist in synem Original, welches vor gesässnem Landrath zu Visp verläsen worden, ussenthalb dem dorso also verzeichnet: Praelecta fuit infrascripta supplicatio in comitiis die 17ª Augusti anno 1592 Vespiae celebratis. Egidius Baumatter Jossen, notarius secretarius reipublicae Vallesianae."

Ueber die Versammlung erzählt unser Bericht folgendes:

„Hernach ist 17. August 1592 ein zwyfacher landsrath ghalten worden zu Visp, dahin der Bischoff sonderlich iren 4 tagen lassen, und widrum in gmein ein grosse clag gfürt wider die Evangelischen, und das ganz Cappittel und Rhät vermant, das man ein ernstigs ynsächen thüy; man säche wol, wies in andren küngrychen gangen u. s. w. Aber da ist Niemants der Evangelischen erschynen, sonder hand ein supplication dahin gschickt, deren inhalt, das man si bi irem glouben lasse bliben, erpietten sich sonst zu allen ussren Dingen dem Bischof als irem oberherrn zu ghorsamen, oder das man inen ze recht drum halte und ir verspräch zu verhören, dann si erbüttig, ires gloubens rächenschaft z'gän."

„Da die urtheil sich theilt, der mehret aber erkhent, das man inen anzeige, das si rüwig und still sitzind und khein wyter unruw anrichtind; mögend si (das) nit mit guter conscienz thun, so mögend si mit friden abzien an andre ort und end, da si fry mögend läben, jedoch das ein jeder zuvor sinen namen angäbe, damit wan etwas entstan wurde, das man in wüsste; und das si allen costen abtragind, der über disen Rhatstag gangen, nemlich einem jeden Zenden 4 ℔. (Kronen). Der minder theil urtheilte, das man si nit so licht sötte us dem land lan, besonders was inerborne burger und landlüth; man hette wol andre mittel si ze behalten, als mit vermanung, tröwung, gältsstraff, doch meinend sis wider hinder sich z'bringen an ire gmeinden."

Der über diese Verhandlung ausgestellte Abschied — „Ursprung des Landraths zu Visp, vom 17. August 1592" — fasst sowohl die Klage des Bischofs als die oben besprochene Supplikation der Reformirten mit ihren Motiven und Schlüssen in Kürze zusammen, be-

richtet aber weiter noch ausdrücklich: Nach Anhörung des Bischofs sei der Hochwürdige Hr. Adrian von Riedmatten, Abt von St. Moritz und Domherr zu Sitten, welcher cum magna caterva sacerdotum sich zur Versammlung eingefunden habe, aufgestanden, um zu warnen vor den Gefahren innern Zwistes und drohenden Bürgerkriegs, welcher die unabweisbare Folge der Glaubensfreiheit sein und dem bisherigen friedlichen Glück des Thales ein rasches Ende machen müsste. Das Resultat der Berathung gibt der Abschied, obiger Erzählung völlig entsprechend: Die Mehrheit stellte die Alternative zwischen Unterwerfung oder Auswanderung, die Minderheit wollte noch gütliche Mittel versuchen und behielt sich neue Meinungs-Aeusserung von Seiten der Gemeinden vor. Aber Mehrheit und Minderheit stehen neben einander, und von einem Endentscheid ist sonderbarer Weise gar nicht die Rede. Ein solcher scheint überhaupt nicht gefasst worden zu sein, und darauf bezieht es sich wohl, wenn Furrer (I. 302) sagt: „In diesem Landrath wurden jene Gesetze gemacht, auf die man sich später noch öfters berief, wie 1603, wo die reformirte Partei erklärte, dieser Landrath sei vom grössern Theil der Gemeinden nicht angenommen und die Angeklagten seien da nicht vorgeladen worden."

Thatsache ist, dass ein Abschluss in keiner Weise erreicht war. Immerhin muss der Eindruck des Tages von Visp, ein für die Reformirten ungünstiger gewesen sein. Eine zweite Bittschrift wurde eingereicht, aber nicht mehr angenommen. Der Wortlaut des sehr weitläufigen Aktenstückes — es zählt in unserer Copie nicht weniger als 18 Folilo-Seiten — liegt uns vor. Es hat den Titel: „Christenliche Verantwortung der Religionsverwandten zu Sitten uf den Abschied des Landraths zu Visp"; allein beigeschrieben steht: „welche aber nie angehört worden."

Einzig die Stadtgemeinde Sitten stand in ihrer Mehrheit auch jetzt noch zur Reformation. Mag auch der Freiheitstrotz der auf ihre städtischen Vorrechte stolzen Bürger gegen den geistlichen Landesherrn dabei eben so grossen Antheil gehabt haben, als die religiöse Zustimmung zum evangelischen Bekenntniss, so diente diese Haltung jedenfalls dazu, die Fortexistenz reformirter Gemeinden noch auf einige Jahre hinaus möglich zu machen.

Zu Visp unterlegen, suchten die Anhänger der Reformation bei ihren Mitbürgern Schutz. „Es habend auch die Religionsgenossen ein protestation vor Rath und gmeind der Statt Sitten yngleit den 3. September, sich erlüteret, dass wo si zu keinen rechten mögind khon, noch verhört worden, so müssend (si) lugen, wo sie hinkhomind, und man wolle an inen nit zürnen" — und, „ein ander protestation an die Statt Sitten, dass ir fürsatz nit anders sye, dann nach Gottes

wort z'glouben und z'läben." Beide Documente finden sich ebenfalls abschriftlich in unserm Handschriftenbande; das erste ist, wie schon erwähnt, vom 3. September, das zweite vom 8. des nämlichen Monats, beide enthalten nichts Bemerkenswerthes, um so merkwürdiger ist dagegen der Entscheid, welchen die Bürgerschaft von Sitten darauf hin fasste.

Unser Bericht charakterisirt denselben mit den Worten:

„Daruf der Statt Sitten ratschlag gangen, dar innen si den abschied zu Visp vorworffen, als der weder göttlich noch billig, und das man eim übelthäter besser recht hielte. Erkhennend derhalben das man dise lüth lasse zu versprächen khon, dann das vermögend ir (der Stadt Sitten) freyheit, deren si gut brief und sigel; item alle Eidgenössische verpündnüssen; und solle man sich da kheines wegs abwendig machen des Bapsts schriben, denn der Bapst heyge in ir land nüt zugepieten. So söllend die V ort rüwig sin, wie si si ouch in iren sachen rüwig lassind" u. s. w.[1])

Dieser Beschluss, welcher vom Generalrath der Stadt Sitten unter Vorsitz des Bürgermeisters Hans Waldin am 7. Dezember gefasst worden ist, lautet in den entscheidenden Stellen dahin: „Anzogen und fürbracht worden, das hochvonnöten, sich wol zu bedenken und ryfflich zu beratschlagen, wohin des zu Visp gehaltenen Rhatstags abscheid langen möcht, uf das man nüt thäte oder zuliesse, das nit allein nit recht, sonders ouch gar gfarlich, einer nachtheiligen Consequenz, und rechtmässiger, notwendiger, ouch von alters herkommenden freyheiten zuwider – da dann erlüteret und beschlossen, wie Rhät und Gmeind den selbigen Abschiedt frömd und ungut dunke, in dem das er ettlichen in selbigen gemeldten Angeklagten und Rechtsbegärenden das Recht nit zugelassen, noch einichen verspruch, welches doch nit den übelthäteren abgschlagen wirdt; dass si derohalben so wyt und in dem fall nit hend in selbigen abscheid treten und verwilligen können, sondern gerhaten und erkennt, es sollen die selbigen verklagten und Rechtsbegärenden zu irem verspruch kommen, zugelassen und verhört werden, uss welchem man dann nemmen mög, was göttlich, warhaft, billich, recht und gut funden und erachtet worden; dann si gar unnatürlich und unverhört und dem rechten nit gemäss, das man einigen verurtheil, eeb syn meinung erhört und verstanden worden."

Auch die Stelle betreffend die Einmischung des Papstes lautet so deutlich als möglich: „Könne noch solle man sich ouch nit dervon

[1]) „Adducebatur nam. papam et V cantones scripsisse de hiis et ad episcopum", sagt zur Erklärung eine Randnote.

abwenden lassen durch einiche (irgend welche) Bäpstlicher Heilikeit Zuschreiben oder Anhalten, der hie in einer Landtschaft nit so viel zu schicken, zu schaffen, noch der regierung anzunemen (hat), wie ouch nit durch das zuschryben der Catholischen ortten, die uns hie nit fürzeschryben habend, dann wir si ouch in ir sachen lassend schaffen nach irem gfallen, willen und gutdunken."

Vielleicht in Folge dieser kräftigen Unterstützung, welche die Sache der Reformirten gefunden hatte, musste nochmals eine Landrathsversammlung sich mit ihnen beschäftigen. Am 9. Dezember 1592 trat eine solche im Schloss Majoria zusammen und nahm neuerdings Kenntniss von dem Rechtsbegehren der Verklagten. Laut dem darüber amtlich ausgefertigten Abschied war der oben erwähnte Protest vom 3. September, um ihn in die Hände des Landeshauptmanns zu bringen, „in St. Joders Kirche gethan", derjenige vom 8. September „heimlich in die rhatsstuben" gelegt worden. Ein definitiver und zur Anerkennung und Ausführung reifer Beschluss scheint auch diessmal nicht gefasst worden zu sein.

Eine gewisse Entmuthigung muss indessen in den Reihen der Evangelischgesinnten sich gezeigt haben. Nach Zehenders Angabe wurde schon nach dem Ausgang des Visper Landrathes von manchen — „zu der Uebrigen höchster Bestürzung" — „der Schluss abgefasst, das Land lieber zu räumen, als sich mit dem Römischen Menschentand zu besudlen." „Sie begehrten endlich, dass man ihnen die Ursache, warumb sie ihr Vatterland mit dem ruggen ansehen müssen, schriftlich gebe, welches man ihnen versprochen hat. Ihre letzte Hoffnung war, dass das Ansehen loblichen Standes Bern etwas Milderung für sie zu wegen bringen möchte. Endlich haben Verschiedene ihr Vatterland verlassen, Andere sind, weil man noch keine fernere Gewalt gebraucht, im Lande geblieben."

Da mit diesem Zeitpunkt unser mehrfach zitirter „Bericht über der Walliseren Händel" abbricht, so liegt die Vermuthung nahe, es sei dieses Schriftstück sammt seinen Beilagen durch einen dieser Ausgewanderten nach Bern gebracht worden oder auch erst hier, vielleicht auf den Wunsch geistlicher oder weltlicher Behörden, abgefasst worden. Unter diesen Beilagen ist nur noch eine, die wir bis dahin nicht angeführt haben, die aber doch höchst wahrscheinlich auch noch in das Jahr 1692 gehört und besondere Aufmerksamkeit verdient. Es ist dies das *Glaubensbekenntniss* der Walliser Reformirten.

(Schluss folgt.)

Die Gemeindepastoration im apostolischen Zeitalter.

Eine pastoraltheologische Studie.

Von Bernhard Riggenbach, Pfarrer und Dozent in Basel.

Die Entwicklung des Pfarramtes innerhalb der von den neutestamentlichen Schriften zu unserer Anschauung gebrachten Erstlingszeit der Kirche bietet manche Schwierigkeiten, welche weder in der Exegese noch in der neutestamentlichen Theologie zur Besprechung kommen, und deren Lösung darum die praktische Theologie wird versuchen müssen. Die praktische Theologie soll ja ohnehin durchgängig historisch fundamentirt werden und ihre Thesen nicht aus Utilitäts- oder Opportunitäts-Erwägungen, sondern aus Schrift- und Erfahrungs-Grundsätzen gewinnen.

Gerade weil der Meister keine Schablone und kein Amtsmanuale, sondern nur eben eine durch Leben und Wort bezeugte allgemeine Charakteristik des ποιμὴν καλὸς hinterlassen hatte, darum konnte sich auch in seiner ersten Gemeinde Alles je nach dem vorliegenden Bedürfniss lebensvoll und damit auch typisch *bedeutungs*voll entwickeln. Zunächst war Alles in der Hand der Apostel als der ursprünglich ausschliesslichen Legaten des Herrn vereinigt Und diese einzigartige Fundamentalstellung des auf Jesu Einsetzung beruhenden, Alles bestimmenden Einflusses auf die christliche Gemeinde blieb den Aposteln und soll ihnen immer und überall bleiben. Das ist ja eben der Werth und die Bedeutung des neuen Testamentes, dass es das für die Gemeinde aller Zeiten und aller Orte *bleibend* massgebende apostolische Lebens- und Wort-Zeugniss mittelst der schriftlichen Fixirung aller Welt (Marc. 16, 15 und Math. 28, 19) vermittelt.

Jene Alles, Gemeindebildung, Gemeinderbauung und Gemeindeleitung, umfassende persönliche Wirksamkeit der Apostel konnte jedoch auf die Dauer nur als Legislative und nicht auch als Exekutive bestehen, wie es sich bald zeigte.

Die Apostel konnten unmöglich neben der allgemeinen Missions- und Organisationsaufgabe auch noch den sämmtlichen speziellen alltäglichen Gemeindebedürfnissen genügen. Als Menschen stand ihnen nur eine relative Leistungsfähigkeit zu Gebot, und es ist bemerkenswerth, dass sie es nicht machten, wie so Manche heutigen Tags, welche sich zu viel aufladen lassen und *selbst* aufladen. Dabei wird dann in der Regel trotz der salbungsvollen und innerlich ganz unwahren Tirade:

„der Herr wird's versehen, er hat die Last aufgelegt, er wird sie auch tragen helfen" das Einzelne unter den übernommenen Multis versäumt oder nur halb gethan. Im vollständigen Gegensatz zu einer solchen bloss *scheinbar* selbstverläugnenden, in der That aber höchst selbstliebigen *πολυπραγμοσύνη* — verfahren die *Apostel*, welche doch über ein ganz anderes Mass von Kraft verfügten als wir nervenschwache moderne Leute. Die Apostel fügen sich ohne Weiteres der realen Nothwendigkeit, aber wohlgemerkt nur dieser, nicht ihrem subjektiven Gefühl, welches ihnen wegen der dahintersteckenden bequemen oder empfindlichen *σάρξ* nicht massgebend sein konnte. — Sobald sie aus objektiven Thatsachen mit der nöthigen Evidenz an die Gränzen ihrer zur *völligen* Gemeindebesorgung unzureichenden Kraft erinnert wurden, erkannten sie hierin einen göttlichen Befehl ihres erhöhten Meisters zu weiterer Organisation. — Dieselbe wird uns Act. 6, 1 ff. erzählt. Die allgemeine Situation zeichnet Lukas vollständig treu und genügend mit den Worten V. 1: *πληθυνόντων τῶν μαθητῶν.*

Die Gemeinde wurde unverhältnissmässig gross (nach 2,41 wurden 3000 hinzugethan zu den schon vorher durch Jesum selbst und infolge seiner Auferstehung Gewonnenen; nach 2,47 *täglich* weitere; nach 4,4 war die Zahl der *Männer* allein schon bei 5000, und nach 5,14 wurden *überdies* hinzugethan eine ganze *Menge* Männer und Weiber). Aus dieser erfreulichen Folge der apostolischen Evangelisationsarbeit entstand die Alternative: *entweder* ein Uebersehen Einzelner, namentlich weniger Bekannter, wie gerade die Kap. 6. V. 1 genannten Hellenisten-Wittwen bei der *διακονία καθημερινή*, *oder* ein Hintansetzen der christlichen Predigt. Nun wäre allerdings diess Letztere die verhängnissvollere Unterlassungssünde gewesen, allein das Erstere (das Uebersehen äusserer Bedürfnisse), durfte doch auch nicht statthaben. Beide Bedürfnisse mussten nach ihrer Natur berücksichtigt werden.

Die grössere Bedeutung der *διακονία τοῦ λόγου* bewog die Apostel, diese in *ihrer* Hand zu behalten (V. 4), die immerhin *relativ* grosse Wichtigkeit der äussern Nothdurft (V. 2 u. 3) bewog sie, hiefür eine besondere Einrichtung zu treffen. Doch ist aus Allem ersichtlich, dass jenen „Sieben" nicht nur die leibliche Nothdurft, sondern auch die Seelenpflege der schon für die Gemeinde von den Aposteln Gewonnenen befohlen war. Die Apostel stellen, ohne Zweifel durch ihren Wortführer Petrus, welcher vom Herrn Math. 16 und Joh. 21. in ganz besonderer Weise zum Gemeindeorganisator designirt worden, bei dieser Gelegenheit Act. 6, 3. persönliche Erfordernisse zum Gemeindedienst auf, welche uns deutlich zeigen, dass es sich nicht nur um ein *διακονεῖν τραπέζαις*, eine Armenversorgung oder gar eine Gemeindeküche für die Agapen handelte, sondern dass das Aeusserliche auch geistig frucht-

bar gemacht werden sollte für die Seelen. Die zu Erwählenden sollen bekannt sein (μαρτυρούμενοι) als Männer voll heiligen Geistes und Weisheit, d. h. sie sollen durch eine anerkannte christliche *Gesinnung* und durch bewährtes praktisches *Geschick* sich auszeichnen. Auch was die Apostelgeschichte 6, 8—10 von Stephanus, und 8, 5 von Philippus erzählt, bestätigt diese Anschauung. Von beiden wird uns berichtet, wie sie als Seelenpfleger mit Erfolg gewirkt. Den Namen „Diakone" brauche ich von jenem jerusalemischen Amte der „Sieben" nur aus Accomodation gegen den üblichen Sprachgebrauch. Die nach Act 6, 5, was auch wieder beachtet werden muss, aus einer relativ freien d. h. nur an die von den Aposteln aufgestellten Requisite gebundenen *Gemeindewahl* hervorgegangenen Sieben werden nur so (Act 21,8): οἱ ἑπτά, nie aber Diakone genannt. Sie befanden sich auch in einer ganz anderen Stellung als die später vorkommenden Diakone. Ihre Position als Adjunkten, Amanuenses der Apostel war eine ganz exceptionelle, wie denn überhaupt jene Urgemeinde zu Jerusalem einen völlig einzigartigen Charakter an sich trägt. Immerhin ist das Amt der „Sieben" ohne Zweifel ein erster Ansatz zum geordneten *Gemeindeamt*, was der Apostolat entschieden *nicht* ist; denn der Apostolat hat eine örtlich und zeitlich universelle Bestimmung, einen stiftungsgemäss *ohne* Analogie und *ohne* Succession dastehenden Kirchenregimentscharakter, aber nicht einen juristischen — Gott bewahre! — sondern einen auf der Autopsie Jesu Christi beruhenden rein moralischen und desto permanenteren.

Für diese gemeindeleitende Stellung nun, welche zu Jerusalem in jener ersten Zeit gemeinschaftlich von den Aposteln und den „Sieben" und zwar von jenen neben ihrer universellen Apostelarbeit, von diesen neben ihrer speziellen Thätigkeit als Armenpfleger eingenommen wurde, finden wir später in allen Gemeinden die Collectivbezeichnung πρεσβύτεροι. Auch die Entstehung *dieses* Institutes ist wie alles derartige in der apostolischen Zeit, wie ja selbst die neutestamentlichen Schriften, reine Gelegenheitssache, rein naturgemäss hervorgewachsen aus den Verhältnissen und deren gebieterischen Forderungen. Die Apostel, welche durch den Missionsbefehl des Herrn darauf angewiesen waren, die neu von ihnen gegründeten Gemeinden nach verhältnissmässig kurzer Zeit sich selbst zu überlassen, setzten jeder Gemeinde vor ihrem Weggehen ein Collegium von Vorstehern (προϊστάμενοι, Röm. 12,8; 1 Thess. 5,12; 1 Timoth 3,4; προεστῶντες πρεσβύτ. 1. Tim. 5,17; ἡγούμενοι, was Luther falsch übersetzt durch Lehrer: Act. 15,22; Hebr. 13,7. 17. 24). Für diese lag der Amtsname πρεσβύτεροι nach Analogie des ganzen Alterthums sehr nahe. Alle alten Völker gaben ihrer Volks- und Gemeindevertretung Namen, welche dem Begriffe πρεσβύτεροι entsprechen Die Israeliten: זְקֵנִים, was in den Evangelien

eben mit πρεσβύτεροι wiedergegeben ist; die Griechen: γερουσία die Römer: senatus. Die Art und Weise, wie diese πρεσβύτεροι in den einzelnen Gemeinden der apostol. Zeit eingesetzt wurden, ist eine dem Vorgang von Act. 6 völlig analoge. Der locus probans ist Act 14, 23, wo alle bezeichnenden Ausdrücke sich beisammen finden: χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς πρεσβυτέρους κατ' ἐκκλησίαν, προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν, παρέθεντο αὐτοὺς τῷ Κυρίῳ εἰς ὃν πεπιστεύκεισαν. In dem χειροτονεῖν αὐτοῖς liegt beides: eine Gemeindewahl durch Handmehr *und* ein, sei es blos allgemeine *Requisiten,* sei es auch einzelne *Personen* bezeichnender apostolischer Vorschlag. Natürlich gehörten die Apostel diesen Presbyterien, für welche ohnehin keine Zahl festgestellt wird, κ. ε. an; daher ὁ συμπρεσβύτερος 1. Petri 5, 1. und ὁ πρεσβύτερος 2 Joh. 1. Doch werden die Apostel auch wieder ausdrücklich von den πρεσβύτεροι unterschieden: Act 15, 6 u. 22; Act 6, 4. So viel steht fest, dass jede Gemeinde ihr Collegium von Presbytern hatte, und dass diese gerade diejenigen Obliegenheiten ex officio zu erfüllen hatten, für welche der τομὴν καλὸς Christi die Direktion gegeben. Von den zahlreichen hieher gehörenden Stellen führe ich hier blos an:

1. Die berühmte Abschiedsrede des Apostels Paulus an die Presbyter von Ephesus, Act 20, 17–35 speziell V. 28: „habet Acht auf Euch selbst und auf die ganze Heerde, in welcher der heilige Geist euch zu Bischöfen gesetzt hat, zu weiden die Gemeinde Gottes". Das hier gebrauchte Verbum προσέχειν ist ein vollständiges Synonymon von ἐπισκοπεῖν, beide können wir mit animadvertere, *beobachten* übersetzen und dazu nehmen das Hebr. 13, 17 von den ἡγούμενοι gebrauchte ἀγρυπνεῖν, schlaflos sein, invigilare.

2. *1 Petri 5. 1–4,* wo Petrus eben als „Mitältester" die Presbyter an ihre Pflichten mahnt und deutlich sagt V. 2: „weidet die Heerde Gottes bei Euch, indem ihr Obacht gebet" V. 3: „nicht sollt ihr die Laien herrisch behandeln, sondern Vorbilder sollt ihr sein der Heerde."

3. 1 Thessalon. 5. 12—14, wo den προϊστάμενοι die dreifache Hirtenfunktion des νουθετεῖν τοὺς ἀτάκτους, παραμυθεῖσθαι τοὺς ὀλιγοψύχους, ἀντέχεσθαι (ἀντιλαμβάνεσθαι, Akt. 20, 35) τῶν ἀσθενῶν zugewiesen werden. Diese drei charakteristischen Merkmale des von den πρεσβύτεροι der apostol. Zeit ausgeübten Gemeindepastorates bleiben die Hauptfaktoren der christlichen Pastoration.

Zu einer weiteren Erörterung von der Entwicklung des Pastorates in der apostol. Zeit gehört nun aber ferner die Beantwortung der drei Fragen: wie verhalten sich 1. die ἐπίσκοποι, 2. die διάκονοι und 3. die διδασκαλοὶ des N. T. zu dem eben charakterisirten Institut der πρεσβύτεροι κατ' ἐκκλησίαν (Act. 14, 23) κατὰ πόλιν (Tit. 1, 5) d. h. der Gemeindevorsteher?

Sämmtliche drei Fragen bieten eigenthümliche Schwierigkeiten; nicht dass die Kirchenverfassungsformen der apostolischen Zeit so complizirt waren, oder dass der einfache Thatbestand nur mit Mühe aus den betreffenden Stellen des N. T. ermittelt werden könnte, sondern die Verwirrung ist dadurch entstanden, dass einerseits die Papisten und Anglikaner ihrem traditionellen Episkopalismus zu lieb, anderseits neuere Ausleger wie Beck (in s. Erkl. der Timoth-Briefe) und Beyschlag (in Riehms Handwörterbuch des bibl. Alterthums, Art. Aelteste und Diakone) ihren vorgefassten Ansichten zu lieb die apostolischen Institutionen willkürlich und gewaltthätig systematisirten. Am nächsten von Allen, welche sich mit der Sache beschäftigt haben, kommt der Wahrheit der überhaupt trotz seiner schauerlichen Diktion nicht genugsam zu empfehlende *Niedner* in seinem „Lehrbuch der Kirchengeschichte von der ältesten Zeit bis auf die Gegenwart." Was

1. Die ἐπίσκοποι anbetrifft, so ist zunächst zu bemerken, dass dieses Wort nur 5 mal vorkommt im N. T. Hieraus ist ersichtlich, dass in der apostolischen Zeit, um es modern auszudrücken, das Collegialsystem vorwiegend war. Desswegen hat man aber noch kein Recht, die ἐπίσκοποι so mit den πρεσβύτεροι zu identifiziren, dass alle πρεσβύτεροι auch als ἐπίσκοποι aufzufassen wären. Act. 20, 28 redet allerdings Paulus die Gesammtheit der ephesinischen Presbyter an: „Euch hat der heil. Geist gesetzt zu Bischöfen" und mit Recht; es war ja in der That, wie wir oben gesehen haben, dem Presbyter-Collegium in seiner Gesammtheit die Arbeit des ἐπισκοπεῖν und ποιμαίνειν übertragen unter den Schafen Christi, welcher eben 1 Petri 2, 25 Hirte und Bischof der Seelen genannt wird. Allein die Art und Weise, wie Phil. 1, 1 in dem Eingangsgruss aus dem Ganzen der Gemeinde herausgehoben werden ἐπίσκοποι und διάκονοι, und der Umstand, dass 1 Tim. 3, 2 u. Tit. 1, 7 von einem ὁ ἐπίσκοπος die Rede ist, zeigt uns doch deutlich, dass schon in der apostolischen Zeit ein repräsentatives Hervortreten mehrerer ἐπίσκοποι in grösseren, eines Einzelnen in kleineren Gemeinden Statt hatte. Was einzelne im N. T. mit Namen genannte Personen anbetrifft, so können Timoth. und Tit. nicht als solche ἐπίσκοποι bezeichnet werden, sie waren, wie aus Tit. 1,5: dem Auftrag Presbyter einzusetzen, hervorgeht, nicht selbst solche, sondern apostolische Legaten ad hoc. Am ehesten könnte als ein solcher aus dem allgemeinen Presbyter-Collegium zum Rang eines primus inter pares heraustretender ἐπίσκοπος Jakobus, der Bruder des Herrn bezeichnet werden. (Act 15, 13 u. 21, 18).

Jedenfalls findet sich von einer Rangabstufung unter den Presbytern oder gar von einem eigentlichen Direktorialsystem, einem monarchischen Episcopate im N. T. so wenig eine Spur, wie von einer apostolischen Succession oder von einem Unterschiede zwischen κλῆρος

und λαός. Von der apostolischen Succession weiss das neue Testament nur in dem allen Christen erreichbaren Sinne des προσκαρτερεῖν τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων Act 2, 24, und was den Gebrauch des Wortes κλῆρος anbetrifft, so kommt dasselbe allerdings in einer der oben angeführten drei Hauptstellen über die Presbyter vor, nämlich 1 Petri 5, 3, allein nicht als Bezeichnung für diese, sondern im Gegentheil als Parallelausdruck zu τὸ ποίμνιον, wie bei den LXX. κληρονομία für das auserwählte Volk Isreal. Während so die erste Frage wegen der ἐπίσκοποι sich verhältnissmässig einfach dahin löst, dass dieselben, ohne irgend eine offizielle Präsidialstellung nur eben hervorragende Repräsentanten des Vorsteher- oder Presbyteramts sind, ist schwieriger die

2. nach der Stellung der διάκονοι. Hier ist vor Allem hervorzuheben, dass das Wort διάκονος im N. T. in einem doppelten Sinne gebraucht wird, nämlich als Bezeichnung für die Apostel *und* als spezieller Amtstitel. In ersterer Beziehung soll da, wo von einem Apostel als διάκονος τοῦ θεοῦ oder Χριστοῦ die Rede ist, keine amtliche Stellung, sondern eine persönliche Eigenschaft der Apostel bezeichnet werden. Neben diesem allgemeinen Gebrauche kommt aber für das Wort διάκονος allerdings schon im N. T. ein spezieller vor, den Paulus Römer 16, 1 näher bestimmt, wenn er die Phöbe διάκονος τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς nennt. Mit jener erstern Eigenschaftsbestimmung haben wir es natürlich hier nicht zu thun, sondern nur mit dem Amtsnamen; doch stehen sich auch hinsichtlich der speziellen amtlichen διακονία zwei extreme Ansichten gegenüber.

Diejenigen Theologen, welche wie Beyschlag gar keinen auch nur relativen Unterschied der πρεσβύτεροι im Allgemeinen und der ἐπίσκοποι im besonderen wollen gelten lassen, diese weisen den Diakonen eine gänzlich untergeordnete Stellung an, analog dem Synagogendiener ὑπηρέτης (Luk. 4, 20). Beyschlag beruft sich für diese Anschauung auf Act. 5 u. 1 Petri 5. Nun ist allerdings Act. 5. V. 6 u. V. 10 von νεώτεροι und νεανίσκοι die Rede, welche die Sorge für das Begräbniss des Ananias und der Sapphira übernommen hätten und die Annahme, diese νεώτεροι seien niedere Gemeindebeamten gewesen, liegt nahe, wenn man sieht, wie 1 Petri 5, 5. der Ermahnung an die πρεσβύτεροι eine analoge an die νεώτεροι beigefügt wird. Allein zwingende Gründe zu dieser Annahme sind nicht vorhanden. Unter den νεώτεροι können an beiden Stellen ebensogut auch einfach jugendliche Gemeindeglieder zu verstehen sein, welche sich freiwillig zur Handreichung beim Cultus hergaben, welche desshalb von Petrus dazu ermahnt werden, sich den Presbytern willig zur Verfügung zu stellen; jedenfalls aber sind diese νεώτεροι und νεανίσκοι *nicht* identisch mit den in den Briefen bei dem Amtstitel διάκονοι genannten Gemeindebeamten. Nur der Unverstand kann den Aposteln die Ver-

kehrtheit zutrauen, dass sie die Versorgung der Armen, Kranken, Pilgrime und Wittwen unerfahrenen *νεανίσκοι* übertragen hätten. Unreife Knaben erklärt nur die pädagogische Weisheit des 19. Jahrhunderts für regimentsfähig. Uebrigens heisst es 1 Tim 3. 12 von den *διάκονοι* ausdrücklich: *διάκονοι ἔστωσαν μιᾶς γυναικὸς ἄνδρες, τέκνων καλῶν προϊστάμενοι καὶ τῶν ἰδίων οἴκων*, was auf *νεανίσκοι* durchaus nicht passt. Auf den Rang blosser Synagogendiener, Siegristen und Todtengräber können wir die *διάκονοι* auch desshalb nicht verweisen, weil 1 Tim 3, 9. von ihnen verlangt wird, sie müssten sein *ἔχοντες τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἐν καθαρᾷ συνειδήσει*. Ohne Zweifel waren sie aber in dem gleichen Grade *unter*geordnete Gemeindebeamte, wie der äussere Dienst der spezifischen Seelenpflege *nach*steht Und dass auch die Verwaltung des aus den freiwilligen theilweisen Eigenthumsentäusserungen der Christen entstandenen Gemeindevermögens nicht ihnen, sondern den *πρεσβύτεροι* zustand, geht aus Akt. 11, 30 hervor, wo berichtet wird, Paulus und Barnabas hätten die antiochenische Liebessteuer für die Brüder in Judäa den *πρεσβύτεροι* übergeben.

Die Hauptaufgabe der *διάκονοι* war offenbar die, unter der Leitung und nach Anordnung der Presbyter das zu besorgen, was Paulus 1 Kor 12, 28 im Gegeneinsatz zur Gemeinde*leitung: κυβέρνησις*, die Gemeinde *Erbarmung: ἀντίληψις* nennt.

Doch müssen wir uns nicht nur gegen eine zu *niedrige*, sondern auch gegen eine zu *hohe* Werthung des Amtstitels *διάκονος* im N. T. verwahren. Diese letztere repräsentirt namentlich Beck, welcher die Diakone neben den *ἐπίσκοποι* als eine zweite Unterabtheilung der *πρεσβύτεροι* auffasst. Abgesehen davon, dass keine Stelle des N. T. uns hiezu die nöthigen Anhaltspunkte bietet, ist der begriffliche Gegensatz der beiden Bezeichnungen Presbyter und Diakon viel zu gross, als dass wir annehmen könnten, die *„Diener“* hätten dem *„Aeltesten“*-Collegium angehört; das wäre eine contradictio in adjecto. Wir haben uns vielmehr, soweit das N. T. uns klare Einsicht in die Gemeindeordnung der apostolischen Zeit gewährt, die Sache so zu denken: die Gemeindeleitung im Allgemeinen liegt in der Hand der *πρεσβύτεροι*, deren Amt, wie schon der Name besagt, ein *Ehrenamt* ist. Aus diesen Presbytern treten als Wortführer die Bischöfe hervor, deren Amt ein *repräsentatives* ist, und für die laufenden Geschäfte der *διακονία καθημερινή* sind *διάκονοι angestellt* und höchst wahrscheinlich auch besoldet. Es bleibt nun nur noch die

3. Frage übrig: in welcher Stellung zu den *πρεσβύτεροι* haben wir uns die *διδασκαλοὶ* zu denken?

Hier ist unbestreitbar und auch unbestritten, so sehr mancherorts zum Streiten Lust vorhanden wäre, dass in der apostolischen Zeit die venia concionandi an keine andere äussere Grenze gebunden war, als an das

männliche Geschlecht. So klar und unläugbar der *Frau* das Reden in der Gemeindeversammlung *(ἐν ταῖς ἐκκλησίαις)* und also in erster Linie das *διδάσκειν* verboten ist, (1 Kor. 14, 34) so klar und unläugbar ist es, dass z. B. in dem nämlichen Kapitel des 1. Korintherbriefs 14, 26 die Männer ohne Ausnahme *(ἕκαστος ὑμῶν)* ermächtigt werden von der ihnen verliehenen Lehrgabe Gebrauch zu machen. Ob Einer sich dieses Charisma zutrauen dürfe oder nicht, das wird wie bei den übrigen Charismata dem inneren Zeugniss des heiligen Geistes überlassen *(διὰ τοῦ πνεύματος*, 1 Korinther 22, 8). Hiefür wird keine äussere Legitimation verlangt, indem mit Recht auf die äussere *Bewährung* jenes innern test. sp. sanct., auf die *ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως* 1 Kor. 2. 4. abgestellt wird. Jedenfalls lässt sich aus dem N. T. durchaus *keinerlei* Beschränkung des Lehr*rechtes* herleiten. Die *διδασκαλία* wird nirgends wie die *κυβέρνησις* und die *ἀντίληψις* auf bestimmte Gemeindeorgane beschränkt; durch kein Lehrmonopol sollten die Geistesgaben der Prophetie, der Glossolalie, der Didaskalie, an einer gemeindeerbauenden Entfaltung gehindert werden. *Dagegen* sind allerdings auch für die amtliche Lehr*verpflichtung* einzelner lehrfähiger Gemeindeglieder im N. T. schon Ansätze vorhanden. *1 Tim. 3, 2* wird unter den Requisiten eines Gemeinde*ἐπίσκοπος* auch die Lehrhaftigkeit genannt; er soll sein *διδακτικὸς* d. h. geschickt und eifrig im Lehren, wie *πρακτικὸς* nicht nur geschickt, sondern auch eifrig im Geschäft heisst; und *Tit. 1. 9:* der Gemeindebischof soll als ein *ἀντεχόμενος τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου*, als Einer, der das zu richtiger Lehrunterweisung geeignete Wort als Autorität inne hat, sein: *δυνατὸς καὶ παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαινούσῃ καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν*, fähig sowohl zur Förderung in der gesundmachenden Lehre als zur Zurechtweisung der Widersprechenden. Die Schrift, welche dem *ἐπίσκοπος* als autoritative Norm und Quelle präsent sein soll (das liegt in dem *ἀντέχεσθαι*), ist eben nach 2 Tim 3, 16 *ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν*.

Auch *Epheser 4, 11,* gehört hierher, wo die fortlaufende Lehrverkündigung als etwas zum *ποιμαίνειν* gehörendes hingestellt wird: „und er setzte die Einen zu Aposteln, die Andern zu Propheten, die Andern zu Evangelisten" und nun weiter: *τοὺς δὲ ἐπισκόπους καὶ διδασκάλους* und nicht: *τοὺς δὲ διδασκάλους*. Hieraus ergibt sich allerdings, dass einerseits, wer lehrend auftreten wollte, nicht jedenfalls *ἐπίσκοπος* oder auch nur *πρεσβύτερος* sein musste, und anderseits, dass die Gabe und das Geschäft des *διδάσκειν* nicht unerlässlich zum Presbyteramt nöthig war. Allein es wird eben doch immer klarer die Forderung aufgestellt, wer *ἐπίσκοπος* oder *ποιμὴν* im speziellen Sinn als Wortführer des Presbyteriums sein wolle, der müsse *διδακτικὸς* sein; und somit wird als feststehend angenommen werden dürfen, dass die Lehr-

begabung und daraus naturgemäss hervorgehende Lehr*thätigkeit* es ist, was die ἐπίσκοποι zu solchen κατ'ἐξοχήν. d. h. zu hervorragenden Gliedern des Presbytercollegiums machte. Dies sagt denn auch ganz deutlich 1 Tim. 5. 17: die wohlvorstehenden Presbyter sollen doppelter Ehre werth geachtet werden, μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ. Was ist natürlicher, als dass wir hier geradezu eine Charakterisirung der aus dem allgemeinen Genus der Presbyter hervortretenden Species der ἐπίσκοποι wiederfinden? Ist diese Stelle doch nichts anderes als eine bündige Erklärung: die lehrhaften Presbyter sind besonders zu respektiren.

So bietet das Neue Testament gegen beide Extreme das richtige Correctiv und das ist für die evangelische Pastoral-Theologie der Gegenwart doppelt beachtenswerth, weil gerade in diesem Jahrhundert einerseits im Puseyismus, Ritualismus und Irwingianismus eine kryptokatholische *Ueberschätzung* und anderseits im Darbysmus und anderen Secten eine *Unterschätzung* des Gemeindeamtes zu Tage tritt. Es wird unläugbar schon im N. T. und zwar nicht nur in den Pastoralbriefen, sondern auch in Episteln, welche einer noch frühern Zeit angehören, die Lehrthätigkeit als eine vorzugsweise von den Presbytern ausgeübte vorausgesetzt, lehrfähigen Presbytern ein entschiedener Vorzug eingeräumt und, was damit zusammenhängt, die Lehrfähigkeit als Requisit der Wortführer des Presbyteriums, d. h. eben der ἐπίσκοποι gefordert. Ausser den schon genannten Stellen ist namentlich noch hinzuweisen auf Hebr. 3, 7, wo die ἡγούμενοι, also eben die Presbyter unverkennbar als Träger der Didaskalia vorausgesetzt werden und auf den Gebrauch des sonst nicht vorkommenden Verbums πρεσβεύειν in den Stellen 2. Kor. 5, 20 und Ephes. 6, 20. Durch dieses Wort bezeichnet der Apostel eben das Christi Hirtenamt fortsetzende παρακαλεῖν als die spezifische Funktion der Presbyter.

Ueberdies finden wir in den apostolischen Briefen bereits Spuren einer sich anbahnenden Beschränkung des allgemeinen Lehrrechtes, und zwar merkwürdiger Weise schon in dem wahrscheinlich ältesten Theile des neutestamentlichen Canons, dem Jakobusbriefe, wo es 3, 1 heisst: μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε. Diese Stelle zeigt, dass schon im apostolischen Zeitalter die Warnung für nöthig erachtet wurde, sich das Charisma der Didaskalia nicht zu rasch zuzutrauen, was beim Abnehmen der charismatischen Erstlingszeit einem ἐπίσκοπος wie Jakobus (dem Bruder des Herrn) besonders nahe lag. Der Brief Jakobi ist ja überhaupt in einem sehr prophylaktischen Tone gehalten. Immerhin ist dies eine sehr vereinzelte Stelle, der wir nur in Verbindung mit den vorhin genannten eine Bedeutung beimessen dürfen, nämlich die: in den apostolischen Briefen wird prophetisch angedeutet, dass nach dem Tode der Apostel und der ersten Geisteszeugen eine förm-

liche Verbindung von Lehr- und Vorsteheramt erfolgen *werde* und erfolgen *müsse*.

Doch fehlt es neben diesen prophetischen Positionen, neben dieser propädeutischen Anbahnung in den Episteln auch nicht an entschiedenen Negationen, an prophylaktischen Winken, welche aber eben keine Beherzigung fanden. Es sind dies die Warnungen vor Machtgelüsten einzelner Presbyter. Hierher gehört zunächst das allgemeine *μὴ ὡς κατακυριεύοντες* (1 Petri 5, 3) woraus wir schliessen können, dass es frühe schon in der christlichen Gemeinde neben den *ψευδ-ἀπόστολοι* (2 Kor. 11. 13) *ψευδομαρτυρες* (1 Kor. 15. 15) *ψευδοπροφῆται* und *ψευδοδιδάσκαλοι* (2 Petri 2 1) auch unter den *πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες* Pseudo-*ἐπίσκοποι*, *ἐργάται δόλιοι* (2 Kor. 11, 13) gab. Spezieller wird diese drohende Entartung des Pastoramtes in der Stelle 3. Joh. 9 u. 10 chrakterisirt und zwar an einem einzelnen Repräsentanten dieser Abart, dem kleinasiatischen Presbyter Diotrephes. Als Ursache der Degeneration wird Vers 9 typisch für alle Zeiten von Johannes *φιλοπρωτεύειν* und damit zusammenhängend das *οὐκ ἐπιδέχεσθαι ἡμᾶς* genannt. Das eigenliebige Obenanseinwollen und das daraus fliessende Nichtannehmen und Nichtinsichaufnehmen der apostolischen Lehre ist der letzte Grund allen Verfalls und aller Stagnation in der christlichen Kirche und besonders dann gefährlich, wenn es wie hier von scheinbar rechtgläubiger Herrschsucht ausgeht. Das ist die *ἐνέργεια πλάνης* 2. Thess. 2, 11. Die nächste Folge ist: *λόγοις πονηροῖς φλυαρεῖν ἡμᾶς*, welches aber nicht mit Luther und Dewette zu übersetzen ist: „plaudert mit bösen Worten wider uns" und auch nicht mit Weizsäcker: „verleumdet uns." Der richtige Sinn kommt hier wie anderwärts heraus, wenn wir der ursprünglichen realen Bedeutung nachspüren, statt Alles zu verflüchtigen und ohne Weiteres von einem abgeleiteten Sinne zu reden. *φλυαρεῖν* von *φλύω* abundare, heisst wie das abundanter loqui des Cicero übertreiben; mit dem Accusativ der Person könnten wir es wohl durch „Karrikieren" übersetzen; *πονηρὸς* aber kommt im ganzen N. T. nur im Sinne sittlicher Verwerflichkeit vor. Diotrephes übertrieb die apostolische Lehre in der sittlich verwerflichen Absicht, sein *φιλοπρωτεύειν* zu fördern. Er masste sich, scheinbar auf Grund der apostolischen Lehre an, wie es Vers 10 heisst, zu urtheilen, wer als Bruder aufzunehmen sei oder nicht (*οὐκ ἐπιδέχεται τοὺς ἀδελφοὺς*), er dämpfte gewaltthätig die Opposition, welche sich aus der Gemeinde gegen seine Eigenmächtigkeit erhob (*τοὺς βουλομένους κωλύει*) und er usurpirte ein Ausstossungsrecht (*ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει*), welches offenbar ursprünglich nicht einmal das *gesammte* Presbyterium, sondern nur die Gemeinde auf Vorschlag der Presbyter ausüben durfte.

Kamen so bereits in der apostolischen Zeit einzelne Versuche zu kirchlichem Despotismus vor, so zeigt uns doch die lange Zeit, welche zur Niederdrückung des Gemeindeprinzipes und zur Geltendmachung eines hierarchischen Systems nöthig war, am besten, wie wenig ein solches in der apostolischen Lehre und Praxis begründet war. Hiefür nur noch einen Beleg, der, weil biblisch, nach meiner Ansicht besondere Bedeutung hat und auch Anspruch auf eingehendere Erörterung. Unter den vielen verschiedenen Benennungen, welche in den apostolischen Briefen gebraucht werden für die Thätigkeit der Apostel und der einzelnen Funktionäre, welchen die Apostel allmälig Arbeit in der Gemeinde zutheilten oder überliessen, unter diesen Bezeichnungen finden wir zunächst die bereits Genannten und zum Theil ausführlich erörterten *ἀπόστολος, διάκονος, πρεσβύτερος, ἐπίσκοπος, ἡγούμενος, προϊστάμενος, ποιμήν, διδάσκαλος.* Sodann eine Anzahl weiterer, nämlich: 1. *οἰκόνομος* 1. Kor. 4, 1 u. 2, welches mit seiner Voraussetzung eines *κύριος τοῦ οἴκου* sehr gut auf den Gemeindepastor passt.

2. *ἀρχιτέκτων* 1 Kor. 3, 10.
3. *γεωργὸς* 2 Tim. 2, 6.
4. *στρατώτης* 2 Tim. 2, 3.
5. *κήρυξ* 1 Tim. 2, 7.
6. *ἄγγελος* Apokal. 1, 20.

Nie aber kommt *das* Wort im N. T. irgendwo und irgendwie für die gemeindebildenden, gemeindeerbauenden oder gemeindeleitenden Organe vor, auf welches sich das hierarchische System des Katholizismus aufbaut, nämlich das Wort *ἱερεὺς* Priester. Schon die mess. Weissagung Jes. 61, 6 vindicirt der *ganzen* Gemeinde den Priesternamen: „und ihr werdet Priester Jahves genannt werden", und 1 Petri 2, 9. heisst es dann ganz analog von der *gesammten* Gemeinde: *ὑμεῖς βασίλειον ἱεράτευμα.* Das N. T. kennt nur *einen* Priester, um dessentwillen die alten Priesterrechte auf *alle* Glieder seiner Gemeinde übergehen, und als dessen lebendiger Leib die christliche Gemeinde eben autonom ist, so autonom, dass sogar die Apostel sagen müssen: 2 Kor. 1, 24. *οὐχ ὅτι κυριεύομεν ὑμῶν τῆς πίστεως.* Auf Grund des vollgiltigen Opfers Christi ist in seiner Gemeinde entweder Niemand oder Jeder Priester. Um an die Stelle des von Christo de facto und de jure hinterlassenen und durch die Institutionen der apostolischen Zeit entwicklungsfähig dargestellten Begriffs eine Gemeindepostors ein hierarchisches System zu setzen, musste der neutestamentlichen Heilswahrheit zum Trotz die alttestamentliche *ἱερατεία* repristinirt werden.

Psalm 104.

Von Prof. Dr. G. Studer in Bern.

Sowie der römische Sänger dem angehenden Dichter seiner Nation das Tag und Nacht fortgesetzte Lesen der griechischen Musterschriftsteller empfiehlt, so rät der levitische Verfasser des 1. Psalmes auch einem Jeden, der ein fruchtbringender Baum im Garten der Gemeinde Gottes werden will, ein Tag und Nacht fortgesetztes Studium des göttlichen Gesetzes, der Thora, an. (Ps. 1. 2.)

Aus dem eifrigen Studium des heiligen Buches sind nun auch mehrere Lieder unsres Psalmbuches hervorgegangen, in welchen dichterisch angeregte, weise und höher begabte Sänger sich getrieben fühlten, Das Schriftwort zur Abfassung von Lobliedern über die Grösse und Herrlichkeit, die Macht und die Weisheit, die Gnade und die Barmherzigkeit des Gottes Israels zu benützen.

In lehrreicher Spruchdichtung wurde der geschichtliche Inhalt des Pentateuchs verwendet, um die erzieherische Weisheit, die Geduld und Langmut, sowie die strafende Gerechtigkeit Gottes darzulegen. Um solche Lieder nicht allein für die Privaterbauung, sondern auch für religiöse Versammlungen, sei es im Tempel oder in der Synagoge, nutzbar zu machen, wurden sie auch mit besonderen Einleitungs- und Schlussversen, die sich vom Liede selbst leicht unterscheiden lassen, versehen.

Eines der schönsten Lieder der ersteren Gattung ist der 104. Psalm, dessen Anmut und Grossartigkeit einerseits ebenso sehr anerkannt und gepriesen, als anderseits seine Composition unbilligerweise verkannt und herabgewürdigt worden ist. Es ist ein Lobgesang auf den Schöpfer des Himmels und der Erde, dem augenscheinlich das erste Kapitel der Genesis zum Vorwurf und Leitfaden gedient hat, wie dies aus der folgenden Analyse seines Inhaltes deutlich hervorgehen und zur Rechtfertigung des Dichters über die Art und Weise seiner Benutzung dienen soll.

1. Lobe meine Seele den Herrn!
   O Herr, mein Gott, gross bist du sehr!
   Hast dich in Glanz und Pracht gekleidet,
2. Der du in *Licht* wie in ein Kleid dich hüllst,
   Den *Himmel* wie ein Zelt dir ausgespannt;
3. Der seinen Söller aufgebälkt mit Wasser,
   Die Wolken sich zum Fahrzeug machte
   Und dann einherfährt mit des Windes Flügeln.

4. Zu seinen Boten machte er die Stürme,
Zu seinen Dienern flammend Feu'r.
5. Er gründete *die Erd'* an ihrer Stelle,
Dass nicht sie wank' in Ewigkeit.
6. Das Urgewässer, — wie ein Gewand,
So hattest du zur Decke es gemacht,
Selbst ob den Bergen stunden die Gewässer.
7. Bei deinem Schelten nahmen sie die Flucht,
Fort eilten sie ob deiner Donnerstimme,
8. Zu Bergen sich erhebend, tälertief versinkend
Hin an den Ort, den du für sie bestimmt.
9. Hast ihnen einen Damm gesetzt, den sie nicht überschreiten,
Nicht wiederkehren sollen, das Erdreich zu bedecken.
10. [1])Er sendet Quellen in die Täler,
Zwischen Bergen geht ihr Lauf,
11. Auf dass sie tränken alles Tier des Feldes,
Waldesel löschen ihren Durst.
12. Ob ihnen ist der Himmelsvögel Wohnung,
Erheben ihre Stimme aus der Bäume Laub.
13. Die Berge tränket er aus seinen Söllern,
Aus seines Schaffens Frucht ersättigt sich die Erde.[2])
14. Gras lässt er sprossen für das Vieh
Und Kräuter, dass die Menschen sie bestellen,
Dass Speise sie sich ziehen aus der Erde:
15. Teils Wein, dass er des Menschen Herz erfreue
[3])[Und dass von Oel dem Antlitz Glanz er leihe]
Teils Brod, dass er des Menschen Herz erhalte.

[1]) Den Durst der Erde und ihrer Bewohner befriedigt er durch Quellen, die aus Bergen entspringend zwischen ihnen in die Niederung fliessen. Die Berghöhen selbst, die ihre Behälter sind, tränkt er aus seinen Söllern (V. 3) durch Regen.

[2]) Wie für den Durst, so sorgt er auch für die Speise seiner Geschöpfe und stättigt ihren Hunger.

[3]) Die Worte מְשַׂמֵּחַ — לְהַצְהִיל sind sicher ein späterer Zusatz, da sie nicht allein den Parallelismus unterbrechen, sondern in diesem Zusammenhang auch unpassend sind.

Sie wurden eingeschoben, weil man unter den Pflanzen (עֵשֶׂב), deren Cultur dem Menschen anvertraut ist (לַעֲבֹדַת), damit er daraus seine Speise (לֶחֶם) ziehe, das dritte Hauptprodukt Palaestinas, den Oelbaum, vermisste, dem man aber nur die Bestimmung geben konnte, dass er eigentlich nicht zum Lebensunterhalt, wie das Korn und die Rebe, sondern zum Schmucke des Menschen

16. Es sätt'gen sich des Waldes Bäume,
Die Cedern Libanons, die er gepflanzet hat,
17. Woselbst die Vögel nisten,
Der Storch, der auf Cypressen haust.
18. Steinböcken sind die Bergeshöhen
Klippdachsen Felsen Zufluchtsort.
19. Er hat den Mond gemacht zur Zeitberechnung,
Der Sonne ist ihr Niedergang bekannt.
20. Hast Dunkel du gemacht und es ist Nacht geworden,
Dann regt in ihr sich alles Waldgetier,
21. Es brüllen junge Löwen nach dem Raube,
Und sich von Gott zu fordern ihre Nahrung.
22. Bei Sonnenaufgang gehen sie nach Hause
Und strecken sich auf ihren Lagern.
23. Hinaus geht nun der Mensch an sein Geschäft
Und seine Arbeit bis zum Abend.
24. Wie sind so zahlreich deine Werke, Herr!
Mit Weisheit hast du alles eingerichtet,
Voll ist die Erde deiner Schöpfungswerke.
25. [Da das Meer, so gross und breit nach beiden Seiten,
Da ein Gewimmel, nicht zu zählen,
Lebend'ge Wesen, klein und gross:
26. Da wandeln Schiffe, der Leviathan, den du
geschaffen hast, mit ihm zu spielen.] [1])
27. Sie alle schauen auf nach Dir, dass ihre Speise
Du ihnen gebest seiner Zeit.
28. Wenn deine Hand du öffnest, werden sie
des Guten satt.

diene, nämlich durch das Salben von Haupt- und Barthaar das Antlitz glänzend zu machen (vgl. Ps. 133, 2).

Dazu scheinen die beiden Halbverse versetzt zu sein, denn das Herz stärkende, den Hunger stillende Brot sollte doch billigerweise dem das Herz nur erfreuenden Wein vorangehen. Vielleicht geschah es, weil לֶחֶם gleich vorher, obschon in dem allgemeinen Sinn von Speise, Kost, Nahrung genannt war.

[1]) Die Verse 25 und 26 mit ihrem fabelhaften Leviathan (nicht das Krokodil des Buches Hiob. cp. 40) sind unzweifelhaft ein späterer Zusatz, welcher die Erschaffung der Meeresbewohner, Gen. 1, 20. 21, vermisst hat. Der Leviathan erscheint hier, anders als bei Hiob, als ein Seetier, und ist wohl der Wallfisch, auf den später jener Name übertragen wurde.

29. Birgst du dein Angesicht, erstarren sie,
Ziehst deinen Odem du zurück, verscheiden sie
Und geh'n zurück in ihren Staub.

30. Wenn deinen Geist du sendest, werden sie geschaffen,
Und neu machst du das Angesicht der Erde.

31. Lob sei dem Herrn in Ewigkeit!
Es freue sich der Herr ob seinen Werken.

32. Blickt auf die Erd' er hin, erbebet sie,
Rührt er die Berge an, so rauchen sie.

33. So sing' ich denn dem Herrn, so lang ich lebe,
Lobpreise meinen Gott, so lang ich bin.

34. Süss sei ihm mein Gesang!
Ich aber will des Herrn mich freuen.

35. Die Sünder mögen schwinden von der Erde,
Gottlose geb' es nimmermehr.
Lobe den Herrn meine Seele
Hallelujah!

Der Dichter hat sich vorgenommen, die Grösse seines Gottes als des Schöpfers von Himmel und Erde, im Liede zu preisen, und der Schöpfungsbericht an der Spitze des heiligen Gesetzbuches dient ihm dazu als Leitfaden.

Als Gründer und Herr des Weltalls tritt Gott auf in königlicher Pracht und Herrlichkeit; Licht ist sein erstes Tagewerk, und Licht ist das fürstliche Prachtgewand, in das er sich hüllt. [1])

Nun richtet er seine Wohnung ein. Er nimmt seinen Sitz in der *Höhe, im Himmel* (שָׁמַיִם von שָׂמָה hoch sein), von wo er alles übersehen kann. Den Himmel spannt er wie eine Zeltdecke über die unten gelegenen Teile des Weltganzen.

Wie das irdische Wohnhaus, so hat auch der Himmel als Dach seinen *Söller,* aber nicht mit Holz und Ziegeln aufgeführt, sondern *mit Wasser,* denn dieser Söller ist selbst Wasser, das Wasser, das oberhalb des Himmelsgewölbes (מֵעַל לָרָקִיעַ Gen. 1. 7) aufbewahrt, in der Gestalt von Regen, Tau und Reif, Schnee und Hagel von oben herabströmt.

Als Hausherr hat Gott auch *seinen Wagen,* seine *Pferde* und

---

[1]) Das Licht ist hier nicht in dem halbmythischen Sinne gedacht, in welchem es in den uralten Schöpfungssagen im Gegensatz zur Finsterniss erscheint, sondern bezeichnet das, was sonst der Lichtglanz (d. Herrlichkeit כָּבוֹד δόξα τ. θ.) heisst, in den sich Gott vor sterblichen Augen hüllt.

seine *Dienerschaft.* Sein Wagen sind die *Wolken,* die Pferde der *Wind,* der sie hin und hertreibt, und wenn er zürnt, sind es die *Gewitterstürme,* die als *Boten* seinen Unwillen verkünden, und *flammende Blitze* sind *die Diener* seiner strafenden Gerechtigkeit.

So hat also Gott seinen himmlischen Wohnsitz und seinen Haushalt bestellt und eingerichtet, und das Alles erscheint um so grossartiger und colossaler, wenn es mit analogen irdischen Verhältnissen und menschlichen Einrichtungen verglichen wird. Es rechtfertigt den Ausruf des Eingangsverses: *O Gott, sehr gross bist du.*

Aber eben so gross, allweise und allgütig erscheint Gott als Gründer der Erde. Nachdem durch die Bildung des Himmelsraumes (des רָקִיעַ הַשָּׁמַיִם, das heisst des atmosphärischen Luftraumes mit der blauen Decke darüber[1]) eine Scheidung des Urgewässers (תְּהוֹם), ein Oben und Unten, eingetreten war, bedeckte noch immer die trübe, salzige Flut die untern Teile des Weltganzen und breitete sich wie ein Gewand über sie aus. Da erscholl aufs neue die befehlende Donnerstimme des Schöpfers, und erschreckt stoben ihre bald berghoch sich erhebenden, bald tälertief niederfallenden Wogen auseinander, um sich an einen Ort zu sammeln (Gen. 1. 9), und was sie trocken gelassen hatten, bildete nun die Erde und das sie rings umgebende Wasser das Meer, und diesem wurde eine Grenze gesetzt, die es nimmermehr überschreiten und das entstandene Festland mit seinen Wassern bedecken sollte. Dem letztern aber wurden Quellen süssen Wassers verliehen, die in der Höhe entsprungen zwischen Bergen talwärts in die Tiefe rinnen und den Durst der in ungebundener Freiheit lebenden Tiere stillen würden. Das dazu dienende Wasser aber erhielten die Berge selbst aus den Söllern des Himmels durch den von da ausströmenden Regen unmittelbar aus Gottes Hand.

Die Erde war nämlich nicht bestimmt, als leere Einöde da zu liegen, sie sollte, wie es Jes. 45, 18 heisst, von lebenden Wesen bewohnt und bevölkert werden. Diese mussten aber durch Speise und Trank befähigt werden, ihr Leben zu erhalten und fortzupflanzen. Daher bekleidete Gott die neugeschaffene Erde sofort mit dem Grün der Pflanzenwelt, mit Gras als Nahrung für das Vieh und mit Kraut d. i. mit Gewächsen, aus deren Bestellung und Bearbeitung der Mensch sich „Brot" zur Stärkung und „Wein" zur Erheiterung seines Lebens wird aus der Erde ziehen können. Aber nicht blos Nutzpflanzen für den Lebensbedarf von Vieh und Mensch hatte der Schöpfer aus der Erde spriessen lassen, er hatte mit eigener Hand auch wild wachsende,

[1]) Vergleiche meinen Aufsatz über die biblische Schöpfungsgeschichte in der „Reform" von 1877 S. 320.

hohe, himmelanstrebende Bäume, wie die Cedern und Cypressen des Libanon gepflanzt, die keiner menschlichen Pflege in Feldern und Wäldern bedürften und die nun Vögeln, welche auf hohen Bäumen nisten, zum Aufenthalt dienen würden, während die unbewaldeten Berge und Felsen den Steinböcken und Klippdachsen eine Zufluchtsstätte gewähren und damit im Haushalt Gottes ebenfalls ihre Stelle und ihren Nutzen haben würden.

Damit ist der Inhalt des *dritten Tagewerkes* der Schöpfungsurkunde (Gen. 1, 9—13) erschöpft, und es folgt nun als *viertes* die Erschaffung von *Sonne* und *Mond* (Gen 1. 14—19) im Himmelsraume. Aus der Gen 1, 14 für beide Gestirne angegebenen Zweckbestimmung hebt der Dichter in Bezug auf den Mond nur kurz heraus, dass er (durch sein periodisches Erscheinen und Verschwinden, sein Zu- und Abnehmen) den Erdbewohnern dazu dienen solle, bestimmte Zeiträume (מוֹעֲדִים) zu unterscheiden und festzusetzen, die Einteilung des Jahres in Monate. Von der Sonne sagt er, sie wisse, dass sie abwechselnd untergehen und wieder aufstehen müsse, um Menschen und Tieren den Wechsel von Licht und Finsterniss, von Arbeit und Ruhe zu vermitteln. Die Nacht ist die Zeit der Tätigkeit für die Tiere des Waldes, die Raubtiere. Die jungen Löwen schreien nach Speise und erwarten, dass ihnen Gott das Nötige durch die Jagdbeute der alten verschaffe. Die aufgehende Sonne scheucht sie in ihr Lager zurück, ruft dagegen den Menschen zur Arbeit, dass er sich sein täglich Brot erwerbe.

So gibt also auch die Erde in ihrer Entstehungsweise und in all ihren Einrichtungen zum Besten der für sie bestimmten Bevölkerung ein glänzendes Zeugniss von der Grösse und Macht, der Weisheit und vorsorglichen Güte ihres Urhebers, und der Dichter hat auch die zweite Hälfte seines Vorsatzes, Gott sowohl als Schöpfer des Himmels als auch der Erde zu verherrlichen, nach Vermögen gelöst. Die Erschaffung der Tiere, des Wassers, der Luft und des Festlandes und endlich des Menschen, der die Krone seiner Schöpfung bildet, das fünfte und sechste Tagewerk der Schöpfungsurkunde, lag nicht mehr in seiner Aufgabe und musste bei Schilderung der für ihre Ernährung und Ansiedelung getroffenen Anstalten als bereits vollzogen vorausgesetzt werden. Die Verse 25 und 26, die vom Meere und seinen Bewohnern handeln, müssen später beigefügt worden sein, und V. 24 lautet sichtlich als ein Schlussvers. In V. 27 bezieht sich das Suffix in כֻּלָּם nicht auf die eben genannten grossen und kleinen Seethiere, sondern auf die קִנְיָנֶיךָ des V. 24, auf alle von Gott erschaffenen Geschöpfe überhaupt, und der Dichter fügt seinem bewundernden Ausruf noch die Schlussfolgerung bei, dass nach dem vorher Gesagten

alle Geschöpfe Gottes in ihm ihren gütigen Ernährer und Erhalter und die Quelle alles Lebens auf Erden dankbar und demütig anerkennen müssen. Alles, was lebt, entsteht, wenn Gott seinen Geist, d. i. seine Schöpferkraft aussendet, und vergeht, wenn er sie wieder zu sich zurückzieht, und da sich dies Werden und Vergehen immer wiederholt, so erneuert er damit immerfort das „Angesicht", d. i. das Aussehen, die äussere Erscheinung der Erde.

Alles was der Dichter in seinem Liede von der Schöpfung des Himmels und der Erde gesungen hat, kann nur dazu dienen, den Ruhm ihres Urhebers jedem denkenden Geiste und fühlenden Herzen nahe zu legen und zum Loben seiner Grösse und Weisheit aufzufordern, und so schliesst er seinem Lobgesang noch den Wunsch an, dass dieser Ruhm, die Schöpfung, die in ihm begründet, ewig dauern möge und der Schöpfer sich seines Werkes freue. (V. 31). Denn sollte es durch des Menschen Schuld sein Missfallen errregen (Gen 6, 6. 7), wie bald könnte er es wieder vernichten! Ist er doch derjenige, der nur mit einem Blicke die Erde beben macht, die Berge nur anzurühren braucht, so setzt sein Zornesfeuer sie in Brand, dass sie rauchen. Ich selbst aber, setzt der Sänger hinzu, will meines Gottes mich freuen und zeitlebens in Lied und Spiel sein Lob besingen.

Mögen diejenigen, die ihn läugnen und verachten, von der Erde verschwinden, dass das Reich des einzigen und wahren Gottes auf ihr seinen Einzug halte.

Zur Erklärung der synoptischen Gleichnisse.

II.

Versuch einer Erklärung des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg (Matth. 20, 1 - 16).

Von Dr. th. J. M. Usteri, Pfarrer in Affoltern b/H.

Ein solcher Versuch hat zunächst den für die Deutung nicht gleichgültigen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, namentlich 19, 27 – 30 in Betracht zu ziehen. Der Ausgangspunkt der ganzen Unterredung ist nach dem Vorfall mit dem reichen Jüngling und Jesu ernsten Worten über die Gefahren des Reichthums die Frage des Petrus: Siehe wir haben Alles verlassen und sind Dir nachgefolgt, was wird uns nun werden? Die Frage nach dem Lohn hat allein Mtth.; Mc. und Luc. haben nur den Hinweis auf die Entsagung; nach Weiss wäre diese

Frage „wie gewöhnlich, aus der Antwort Jesu erschlossen, welche den Zwölfen wirklich einen besonderen Vorzug in Aussicht stellt“. Diesem Vorzug nun, bestehend in deren Sitzen auf 12 Thronen und Richten der 12 Stämme Israels bei der Palingenesie, d. h. der Welterneuerung tritt sofort eine Verheissung für Jeden an die Seite, der um Jesu willen irdische Besitzthümer verlässt und verwandtschaftliche Bande löst. Nach Matth. soll derselbe vielfältigen Ersatz finden und das ewige Leben erben; nach Mc. soll der Ersatz sogar schon in dieser Zeit in ebenso spezifizirter Weise (wie die Entsagung) ein hundertfältiger sein (10, 30) und das ewige Leben im künftigen Aeon dann erst noch hinzukommen. Die meisten Neuern halten die Fassung bei Mtth. für ursprünglich, Keim (III, 37) ereifert sich gegen die „widerliche, buchstäbliche, sinnlich einzelne Wiederherstellung des Verlornen“ bei Mc., während Weiss (Leben Jesu II, 341) würdiger sagt, in sinniger Weise male es Mc. aus, wie der, welcher Alles verlässt um Christi willen, es hundertfältig wieder empfange, wie alle Christenhäuser ihm offen stehen, alle Christen ihm Brüder und Schwestern geworden etc. Allein diese Erfahrungen eines Christenlebens, das sich bereits in der Welt des Diesseits einzubürgern begann, seien doch noch jenseits des Gesichtskreises Jesu gelegen.“ Nach Volkmar (S. 496) hat Mc. das Ursprüngliche, und Mtth. hätte *judenchristlich* das *diesseitige* Anheben des Gottesreiches beseitigt. Viele wollen Mtth. und Mc. combiniren, indem sie πολλαπλασίονα λήμψεται auf den diesseitigen Ersatz und erst ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει auf das Jenseitige beziehen, doch weisen nach Weiss, Keim etc. die Futura gleicher Weise auf das Messiasreich, den αἰὼν μέλλων, und kann es sich nur noch fragen, ob das „ewige Leben“ noch als ein Plus, als die „Krone“ gleichsam vorgestellt, oder ob καί einfach epexegetisch zu fassen ist. Ist aber betr. λήμψεται eine bestimmte Entscheidung, ein aut-aut gefordert? Endlich schliesst sich bei Mtth. und Mc. noch die Gnome an: Viele Erste werden Letzte sein und Letzte Erste. Dieselbe Gnome schliesst dann bei Mtth. auch das Gleichniss ab, und zwar in dieser etwas veränderten Form: So werden sein die Letzten Erste und die Ersten Letzte, woran sich noch das zweifelhaft bezeugte, wahrscheinlich hier zu streichende: denn Viele sind berufen, aber Wenige auserwählt, anreiht.

Keim und auch Weiss behalten nun den Zusammenhang bei Mtth. bei, nur dass Weiss die Gnome *vor* dem Gleichniss, wie sie Matth. aus Mc. dort eingefügt habe, als sinnstörend betrachtet, indem sie dort wie bei Mc. als Abschluss der vorangehenden Verheissung nur den Sinn haben könne: Viele, die in dieser Welt die Ersten seien, also ihre Güter und ihren Rang beibehalten, werden im

künftigen Aeon die Letzten sein und umgekehrt.[1]) Es sei aber klar, dass die Gnome an den Schluss des Gleichnisses gehöre, wo sie in diesem selbst ihre natürliche Erklärung finde: Die Letzten werden zu Ersten, weil sie genau ebenso viel bekommen wie diese und so auch umgekehrt. Die Gnome schon *vor* dem Gleichniss dennoch *aus* dem Gleichniss zu erklären (Meyer, Keim), gehe nicht an. Göbel (die Parabeln Jesu, II, S. 28) nennt es voreilig, den Sinn des Spruches statt aus ihm selbst und dem bisherigen Zusammenhang der Rede aus dem nachfolgenden Gleichniss bestimmen zu wollen und fügt doch gleich bei: Nur sofern es ein Räthselspruch, werde ja freilich seine Aufklärung erst aus der bildlichen Erzählung erholt werden müssen (wobei dann auch Göbel auf die eben genannte Deutung hinauskömmt). Die Erklärung aus dem Gleichniss ist freilich unvermeidlich, wenn die Gnome den eben angegebenen, speziellen, erst aus dem Verfahren bei der Lohnauszahlung erhellenden Sinn, wie er für die Schlussgnome von Weiss angenommen wird, haben soll. Aber eben diess ist fraglich, und die Gnome könnte sehr wohl als warnender Mahnruf auf das die nähere Beleuchtung der *für die frühesten Jünger* bestehenden Gefahr bringende Gleichniss *hinleiten* und *vorbereiten!* Eben wurden ja diesen grosse Verheissungen gegeben. Diese Verheissungen konnten leicht sicher machen. Wie Noth that da eine Warnung: Erste können Letzte werden und Letzte Erste! Nach Volkmar (S. 496) hätte Mtth. die Gnome am Schluss von Cap. 19 nach Mc. wörtlich beibehalten, aber „in anderem Sinn, den er durch eine selbständige Erweiterung, eben durch das Gleichniss, ausspreche". Des Mc. Parabel von den Weingärtnern (Mc. 12) habe er in dem Sinn erneuert, dass auch Spätest-Berufene mit den weit früher Gedungenen auf gleiche Linie der Belohnung kommen, denn sie erhalten das gleiche ewige Leben. Mit diesem *„judenchristlichen"*(?) Gedanken wiederhole er die Gnome am Ende. Immerhin schränke er es ein auf Solche, die wirklich gearbeitet, und solche ἐκλεκτοί seien schliesslich doch Wenige, während Viele berufen seien. Es ist aber fraglich, ob nicht auch die Schlussgnome in einem mit 19, 30 wesentlich übereinstimmenden Sinne zu fassen sei, da in der That eine verschiedene Fassung unnatürlich ist, wenigstens wenn das Gleichniss ursprünglich in diesem Zusammenhang gesprochen wurde. Dass diess möglich, wird die Auslegung zu zeigen haben. Nun fällt aber auch Licht auf jene Frage des Petrus (vergl. Keim III, 28), in deren Ton ja in der That etwas Lohnsüchtiges kann gelegen haben, was den Herrn zumal nach so grossen Verheissungen zu einer ernsten Warnung vor Sicherheit und zur Erzählung des die Gefahr, welche den ersten Jüngern drohte, illustrirenden Gleichnisses bewog. Ja wohl, wollte er

[1]) Matthäusevang., S. 441.

zu verstehen geben, Niemand verzichtet um des Himmelreiches willen umsonst auf Irdisches. Er findet reichen Ersatz. Aber dennoch — unter denen, die Glieder des Reiches geworden, kann's noch geschehen, dass die Rangordnung sich umkehrt. Diesen Zusammenhaung hat Keim recht schön dargelegt (III, 36 ff). Wendt[1]) hingegen, der von dem vermeintlich verschiedenen Sinn der Gnome vor und nach dem Gleichniss ausgeht, nimmt dieses überhaupt aus jenem Matth.-Zusammenhang heraus, indem in ihm der Gedanke veranschaulicht sei, dass das Gottesreich als *gleich grosses* Heilsgut Allen mitgetheilt werde, die in dasselbe eintreten, gleichviel ob sie schon viel geleistet, oder ob sie ohne das begnadigt werden, während hingegen in dem Vorangehenden der Gedanke liege, dass der Heilslohn, welchen man als Glied des Gottesreiches empfange, *verschieden* sein werde je nach der Grösse des Verzichtes, den man sich im Gottesreiche und um desselben willen auferlegt habe. Allein Wendt weiss das Gleichniss in keinen besseren Zusammenhang zu bringen. Auch Weizsäcker betrachtet (Ev. Unters. S. 85) das Gleichniss als Einschaltung des Matth., der gefunden habe, es eigne sich hier trefflich als Illustration der Gnome: Viele Erste etc., die er am Schluss der durch die Petrusfrage veranlassten Unterredung gefunden. So habe er denn diese Gnome am Schluss der Parabel noch einmal wiederholt und sie mit dem andern Spruch, mit dem die Parabel ursprünglich allein schloss: Viele sind berufen etc. combinirt. Auch Beyschlag (Stud. u. Krit. 1881, S. 583) vermuthet, Mtth. sei in 19, 27—30, wie Mc. in 9, 28—31, dem Urevangelisten gefolgt und habe dann aus den Logia das Gleichniss eingeschaltet, weil es ihm hieher zu passen schien. Beyschlag bezweifelt übrigens, ob dieser Griff des Mtth. ein glücklicher gewesen.

Eine Unebenheit besteht nun jedenfalls bei dem Redezusammenhang nach Matthäus. Es fällt nämlich sehr auf, dass die Verheissung der besonderen Würdestellung für die Zwölfe, die an und für sich, wie Weiss (Leben Jesu II, 33 9f.) überzeugend nachweist, kritisch unanfechtbar ist, gleichsam in einem Athem mit dem in Absicht auf Belohnung alle Arbeiter *gleichstellenden* Gleichniss soll gesprochen sein. Nach Volkmar wäre sie freilich krass judenchristlich (mit Ueberbietung noch von Lc. 22, 30 und mit bestimmter Einschränkung auf die Zwölfe, die Jesu *im Fleische* gefolgt) wie die „lohnsüchtige" Petrusfrage selbst, also auf Mtth. zurückzuführen (S. 476). Lc. hat die Verheissung im Zusammenhang des letzten Mahles (22, 30), und von dorther hat sie nach Volkmar Mtth. entlehnt und in dem Sinn umgebildet, dass die 12 Stämme Israels die Grundlage für das ganze Gottesvolk bleiben, so dass alle bekehrten Heiden nur zum wahren

[1]) Lehre Jesu I. S. 183 f.

Israel übertreten. Hält man indessen an der Historizität des Wortes fest, so ist der Zusammenhang bei Lc. kaum der ursprüngliche, da schon das ὑμεῖς ἐστε οἱ διαμεμενηκότες κτλ. Lc. 22, 28 nicht recht in die dortige Situation passen will, cf. V. 31 ff., und da V. 30 trotz der Auslassung von δώδεκα bei θρόνων doch die Vorstellung die nämliche ist wie bei Mtth., in jenem Zusammenhang aber eben durch Judas ausgeschlossen. Hat daher auch das Wort im Matthaeus-Zusammenhang sein Befremdliches (nach Holtzmann „Störendes"), so lässt es sich doch hier eher verstehen, und man hat keinen genügenden Grund, es für Einschaltung des Evangelisten zu halten, wie Weizsäcker thut, der dies Wort über die Prärogative der Zwölfe speziell unter die ohne bestimmten Ort vorgefundenen Redestücke gerechnet (S. 193). Meyer hat sehr künstlich vermittelt, indem er aus dem kritisch sehr anfechtbaren: „Viele sind berufen, Wenige auserwählt" herauslas: „Denn obwohl Viele zum einstigen Lohnempfang für die Dienste des Messiasreiches berufen sind, so sind es doch nur Wenige, welche zu einer besonderen Auszeichnung im Reiche bestimmt sind. Diese ἐκλεκτοί sind nicht die ἔσχατοι, sondern Auserkorne unter den πρῶτοις. Wozu sie von Gott auserkoren sind, lehrt die Parabel (?) nämlich einen ausserordentlichen Grad von Belohnung (mehr als das Denar) zu empfangen. Der Gedankengang sei also der: Mit Grund sage ich: καί οἱ πρῶτοι ἔσχατοι, denn von dieser Gleichmachung der Ersten mit Letzten werden nur Wenige eine Ausnahme machen, von der Menge *berufener* πρῶτοι nur wenige *Auserkorne.*" Ohne diese Combination hat auch Göbel (S. 49) aus dem Gleichniss einen besonderen, je nach dem inneren Werthe der Arbeitsleistung verschiedenen Gnadenlohn herausgedeutelt, dessen Vollmass nun aber eben der Denar bezeichnen soll. Dieser Gnadenlohn sei *neben* und *mit* dem Besitz des ewigen Lebens jedem Einzelnen im künftigen Gottesreich als Ersatz für alle Opfer, Anstrengungen und Beschwerden, die er im Diesseits um Gottes willen auf sich genommen, zugesagt. Die Unebenheit fühlte auch Keim, denn er bemerkt (III, 39): „Indem Jesus (in der Parabel) die Nachfolgen in Werth und Löhnung gleichstellte, bewies er deutlich, dass er den Bevorzugungen gegenüber, welche er eben erst in den Thronverheissungen den Zwölfen zugesprochen, die *Gleichheit* aller seiner Anhänger ebenso grundsätzlich und nachdrücklich vertrat. Ganz einheitlich sind diese Anschauungen nicht gewesen, aber ergreifend schön ist es zu sehen, wie er mit dem Vorrang, der sich für Einzelne aus ihrer Leistung und Geistesüberlegenheit naturgemäss ergab, immer wieder das Gleichgewicht der Ebenbürtigkeit zu verbinden sich bemühte." Ich setze hinzu: Jedenfalls wird das Gleichniss lehren, dass die Bevorzugungen nicht ehrgeizig und lohnsüchtig *gesucht* werden dürfen.

So ist denn der ursprüngliche Zusammenhang, in welchem das Gleichniss erzählt wurde, doch nicht in einer nach allen Seiten hin befriedigenden Weise zu ermitteln. Es hat diess seine Rückwirkung auch auf die Auslegung des Gleichnisses selbst, wie die bunte Mannigfaltigkeit der Geschichte dieser Auslegung zeigt. Weizsäcker[1]) spricht mit Entschiedenheit die Parabel Jesu selbst zu und rechnet sie zu der Gruppe der „Gemeindereden". „Sie verkünde die Gleichheit unter den Dienern der Sache des Reiches unangesehen der Zeit ihrer Berufung und des Maasses ihrer Leistung. Sie enthalte daher eine Vorschrift für die Gemeinde, die Warnung vor Selbstüberhebung, die Mahnung zu demüthiger Eintracht vor dem Herrn der Gemeinde. Jesus habe die Parabel den älteren Jüngern entgegengehalten, denen es schwer fiel, sich darein zu finden, dass auch die Spätgekommenen von ihm nicht anders behandelt würden als die, welche ihm schon längst in Treue angehangen hatten." Immerhin fügt dann Weizsäcker hinzu: „Das Gleichniss mag in der apostolischen Zeit bald seine Anwendung auf die verschiedenen Elemente, aus welchen sich die Kirche zusammensetzte, gefunden haben". Es ist daher nicht anders zu erwarten, als dass weniger vorsichtige Kritiker es erst in apostolischer Zeit entstanden sein liessen und darin die Rechtfertigung der Heidenberufung angedeutet fanden. Die Erstberufenen, denen ein Werklohn gegeben werde, (Mtth. 20, 2) seien die Juden, die nach Contrakt und Lohn arbeiten, die Letztberufenen aber, denen gar keine Zusicherung gegeben werde (V. 7) seien die auf Gnade angewiesenen Heiden. So Strauss, Hilgenfeld, Volkmar, der in der Gnome Paulinismus findet (S. 494): Paulus und die Heiden die ἔσχατοι. Aber auch Aeltere, denen es nicht einfiel, das Gleichniss Jesu abzusprechen, fanden Wohlgefallen an solcher allegorisirenden, reichsgeschichtlichen Auslegung, so Hieron., Theoph., Grotius, und noch Stier bemerkt (S. 312): „Es spiegelt sich in dem Gleichniss zugleich weiter rückwärts das allgemeine Grundverhältniss, welches ja das Thema so manches Gleichnisses ist: die frühere Berufung Israels, mit welchem Gott in der Form rechtlicher Verheissung den Werkbund schloss, und dann die Barmherzigkeit für die Heiden, welche ihnen gleich gemacht werden. *Diese* Beziehung und Anwendung *völlig* zu leugnen, wäre hier eben so falsch, wie bei dem überhaupt verwandten Gleichnisse von den zwei Söhnen und dem Murren des ältesten. Diess ist allerdings der Grundtypus, auf dessen Hintergrund sich gleichsam das Gemälde baut — *aber auch nicht mehr!* Das ganze Gleichniss in seiner ausgeführten Gestalt darf keineswegs nach der Beziehung auf die Weltzeit mit ihren früheren und späteren Berufungen gedeutet werden." Es ist indessen kein zureichender Grund vorhanden, das Gleichniss Jesu abzusprechen,

[1]) A. a. O. S. 188 und 499.

und in seinem Munde hätte denn doch solche kirchengeschichtliche Beziehung etwas sehr Befremdliches, weil Fernliegendes. Das ganze Schema des Gleichnisses findet sich in zahlreichen, auffallend ähnlichen Beispielen auch in der rabbinischen Literatur, überall natürlich ohne solche spezifisch geschichtliche Beziehung. Es kann also Jesu die Composition eines verwandten Gleichnisses nicht fern gelegen haben. Aehnlich hörte er wohl seit den Tagen seiner Kindheit in den Synagogen lehren.[1]) Zu bemerken ist nun aber doch auch hier, dass Jesu Parabel an Geist die in einzelnen Zügen und äusserlich formell sich mit ihr mannigfach berührenden rabbinischen weit überragt. (Vergl. Schöttgen, 165, 166 ff.). Bei den meisten der letzteren ist der Gedanke der, dass es für den Lohn keinen Unterschied mache, wenn ein Arbeiter auch frühzeitig durch den Tod abgerufen werde.[2])

Welches ist nun der Sinn der Parabel in Jesu Mund? *Hauptgedanke* ist offenbar die Gleichstellung der Letzten mit den Ersten durch einen Gnadenakt des Herrn ohne Rechtsverletzung gegenüber den Ersten. Was das Einzelne betrifft, so erhebt Weiss[3]) entschiedene Einsprache gegen alles Allegorisiren, wie es auch bei Meyer noch sich finde, wenn z. B. der Hausvater von Gott, der Verwalter von Christo, der Weinberg von der christlichen Heilsanstalt, die 12. Stunde von der Parusie gedeutet werde. Von diesen Deutungen liegen aber alle, mit Ausnahme der zweiten, so nahe, dass nicht einzusehen ist, warum Christus nicht daran gedacht haben, resp. mit Rücksicht darauf das Gleichniss soll aufgebaut haben; sie nehmen auch der Durchsichtigkeit, die Weiss[4]) demselben nachrühmt, nichts.

Der Einwand: „Wäre die Erzählung in diesem Sinne erdichtet, um in ihren einzelnen Zügen dem Gegenbilde zu entsprechen, so begriffe man nicht, wie gerade die, welche am längsten im Gottesreich gearbeitet haben, am wenigsten Verständniss für das Wesen der Vergeltung in ihm zeigen können und doch trotz ihres neidischen Murrens den Lohn unverkürzt erhalten“ — dieser Einwand wird, was seinen letzten Theil betrifft, bei unserm Erklärungsversuch dahinfallen; dass aber langer Dienst im Gottesreich die rechte Gesinnung noch nicht garantirt, dürfte die Erfahrung lehren. Abgesehen nun aber von jenen

[1]) Beweisen lässt es sich allerdings nicht, dass diese Talmud-Gleichnisse originale Bildungen älteren Datums sind, ebenso wenig aber m. W. das Gegentheil.

[2]) Am ähnlichsten ist das von Schöttgen (167 unten) aus Tanchuma fol. 83. 2 mitgetheilte Gleichniss: Rex quidam collegit operarios in agrum suum ad plantandum, sed pretium laboris ipsorum non indicavit. Vespere singulis, qui vel unam tantum arborem plantaverant, aureos singulos dedit. Coeperunt omnes admirari et dicere: Quid? hic, qui nonnisi unam arborem parvam plantavit, aureum accepit, quanto magis nos, qui multas plantavimus, plura accipere decet!

[3]) A. a. O. S. 444, Anm.

[4]) Leben Jesu II, S. 342.

zum rohen Knochengerüst des Gleichnisses gehörigen Bildern[1]), die dasselbe mit andern neutestamentlichen und ausserbiblischen Parabeln gemein hat, und deren Deutung auf der Hand liegt, ist die Einsprache von Weiss sehr berechtigt. Wirklich darf z. B. darauf kein Gewicht gelegt werden, dass den Einen ein bestimmter Lohn contractmässig zugesichert wird, den Andern hingegen nicht;[2]) das erstere Verfahren ist nach den Verkehrsverhältnissen das regelrechte, das letztere ist durch das Ausserordentliche der späteren Anstellung bedingt, es *frägt* sich ja hier noch, wie hoch überhaupt die Arbeitsleistung zu werthen sein wird. Keineswegs werden hier „Christen erster Klasse, denen Gott sich rechtlich verpflichtet und Christen zweiter Klasse, die er nur nach Billigkeit oder nach überfliessender Güte behandelt", unterschieden. Eine solche allegorisirende Deutung weist Weiss mit Recht zurück.[3]) Und noch viel weniger geht es an, die πρῶτοι die um einen bestimmten Lohn sich miethen lassen, verwerflicher Lohnsucht desswegen zu zeihen, darin aber, dass die Späteren auf das ὃ ἐὰν ᾖ δίκαιον eingehen, eine verdienstliche Gesinnung zu finden. Diese Deutung ist nichts desto weniger sehr verbreitet. So sagt z. B. Kehr, der christliche Religionsunterricht, II, S. 139 ausdrücklich: Die Ersten im Gleichniss, die mit dem Herrn Eins geworden um einen Groschen (die also die Arbeit nur um des Lohnes willen thaten), werden die Letzten, d. h. die Geringsten sein, die letzten hingegen, die an ihre Weinbergsarbeit gehen, ohne Lohn zu verlangen, werden die Ersten, d. h. die Höchsten sein. Ebenso Mangold (Auslegung der Gleichnisse Jesu Christi): Die Ersten sind die Lohnsüchtigen, die Nachherigen (nicht nur die Letzten) die Gläubigen, Dankbaren, Liebevollen. Die um die 3., 6. Stunde Berufenen ärgern sich nicht über die Allerletzten! Sie gönnen es ihnen. Obgleich Mangold in dem Gleichniss Hervorhebung des *absolut freien* Verfügens der Gnade erblickt, will er doch die Benachtheiligung der Ersteren und die Bevorzugung der Letzteren irgendwie erklären. Allein eine andere Vorstellung als die der Arbeit um Lohn lässt überhaupt das Gleichniss als solches bei den Letzten so wenig als bei den Ersten zu; dass die Letzten keine bestimmte Zusicherung verlangen, kommt einfach von ihrem irregulären Eintritt in die Arbeit her. Das Contractmässige, das also durchaus die zu Grunde liegende Vorstellung ist, darf nun aber auch nicht so betont *und in die Deutung hinübergenommen werden*, dass sich mit *Stier* die Fol-

[1]) Stier: „Weinberg ist seit Jes. 5 (auch Ps. 80) das von Christo fortgeführte Gleichniss der Anstalt Gottes auf Erden, seines Volkes und Reiches."

[2]) Diess ist auch gegen Achelis, Recension von Göbel's Buch über die Gleichnisse, Stud. u. Kr. 1881, S. 181 zu erinnern. Göbel hat hier durchaus das Richtige.

[3]) Leben Jesu, II, S. 343, Anm.

gerung ergäbe: Jeder Gedanke an das *ewige Leben* oder an die *Seligkeit,* anlässlich des Denar's, sei zum voraus ausgeschlossen: denn das ewige Leben werde ja nicht wie in einem rechtlichen Contracte als Arbeitslohn gewiss zugesagt. Die Vorstellung von Vertrag und Lohn gehört vielmehr lediglich zum Gleichniss. So stände denn also von dieser Seite her der Deutung des Denar's auf das ewige Leben nichts im Wege, und man hätte nicht nöthig, dabei mit Stier an einen *zeitlichen* Lohn, Genuss oder Ersatz irgend welcher Art zu denken, wie ihn Jeder, der Gott diene, erlange und wie ihn eben eine taglöhnerische Frage gleich der des Petrus C. 19, V. 27 suche und meine. Bei dieser Stier'schen Auffassung entsteht jedenfalls *die* Unzukömmlichkeit, dass Gott die Arbeit *in seinem Weinberg* um den zeitlichen Lohn — also doch um eine Nebensache für die wahre Betrachtung — verdingt und von der Hauptsache schweigt. Auch was die Demüthigen dann mehr bekommen, wie Stier betont, ist bei der Belöhnung durchaus *nicht* mit *einer* Silbe angedeutet, es muss rein errathen werden. Gesagt ist ja doch nur, dass sie auch einen Denar erhalten. So wird man denn, wenn man überhaupt den Denar rund und bestimmt deuten will, nur mit Weiss sagen können: Alle empfangen im Gottesreich den Lohn des ewigen Lebens (19, 29), der trotz der durch Gabe und Berufung verliehenen bleibenden Vorzüge (V. 28) nur ein schlechthin gleicher sein kann.[1]) Allein nun erhebt sich sofort der weitere Einwurf: Und die Murrenden sollen diesen Lohn auch unverkürzt empfangen, wie ja wirklich sie im Gleichniss den Denar erhalten? Nimmermehr; schon Gregor d. Grosse hat gesagt: „Kein Murrender empfängt das Himmelreich, und Keiner, der es empfängt, wird murren". Auch Luther lässt die murrenden Arbeiter mit ihrem Pfennig „davon traben und verdammt werden". Weiss hingegen schreibt die Verwirrung nur der allegorischen Auslegung zu, die allerdings ergäbe, dass der Lohn im Gottesreich auch denen, die neidisch murren, unverkürzt ertheilt werde — während doch die Zurechtweisung der murrenden Arbeiter nur dazu diene, zu zeigen, wie durch dieselbe kein Recht verletzt, und nur die Güte des Herrn offenbar werde. Das Murren der zuerst Gedungenen, durch die vorgängige Ablöhnung der Letzten, die sie mehr erwarten lasse, ausdrücklich veranlasst, müsse nur das Auffallende, was diese Art der Lohnertheilung habe, in das rechte Licht setzen und sie nach Ablehnung aller Einwände auf die freie Güte des Herrn zurückführen, also mit andern Worten nicht sowohl die Gedanken der Herzen *bei jenen Murrenden* offenbar machen, ihre innere Unlauterkeit an den Tag bringen, als vielmehr dem Herrn Gelegenheit geben, sich über sein Verfahren zu rechtfertigen. Das

[1]) A. a. O. S. 444.

Murren hätte hienach also für die Situation der mit den Erstberufenen Gemeinten keine Bedeutung. Aehnlich hat man das Murren auch schon rein hypothetisch gefasst,[1]) hat gesagt, dass ein solches Murren in den himmlischen Verhältnissen an sich undenkbar sei; allein mit Recht scheint Stier dagegen einzuwenden, dass dann dem Hauptpunkte der bildlichen Geschichte gar keine Wirklichkeit entspräche. In der That ist dies Murren nicht nur Staffage, sondern ein sehr ernster, bedenklicher, zur Warnung hervorgehobener Zug. Natürlich ist nun aber auch damit nicht geholfen, dass gesagt wird: die Murrenden hätten den Denar verächtlich liegen gelassen. (De Valenti). Denn das ist nicht wahr. *Beim Empfang* haben sie gemurrt, und mit der Antwort: nimm das Deine und gehe hin! werden sie abgefertigt. Hat man darin schon beinahe oder ganz eine Verwerfung angedeutet gefunden — eine Ablöhnung mit ihrem, ja nicht ihnen vorenthaltenen Theil an *zeitlichem* Segen unter Entziehung der *ewigen* Belohnung — was natürlich viel zu weit geht, so wird man doch auf der andern Seite auch nicht sagen können, sie hätten das ewige Leben oder den vollen Lohn des Gottesreiches empfangen und im gleichen Augenblick unzufrieden gemurrt. Würde man aber einwerfen: der nächstliegende Sinn sei lediglich nur: Der Contrakt ist innegehalten, und wenn ich, der Herr, gütig sein will mit meinem Eigenthum, auch wo ich nicht durch Contrakt dazu gehalten bin, so ist das meine Sache, und es hat mir Niemand einzureden, so wäre damit zwar die Gleichstellung der Letzten mit den Ersten, nicht aber der Empfang des vom ewigen Leben gedeuteten Denars durch die Murrenden gerechtfertigt. Soll das Murren überhaupt eine selbständige Bedeutung haben, so muss es eine Unlauterkeit andeuten und somit ein Hinderniss der Seligkeit sein. Man möchte daher wirklich die Frage aufwerfen: Ist überhaupt der Denar so bestimmt zu deuten? Ist er nicht vielleicht ein relativer Werth? ein „Je nach dem?“ Allerdings nominell der volle Lohn des Gottesreiches. Dieser wird wirklich den zuerst gedungenen Arbeitern, d. h. Jedem, der zu anständiger Zeit in den Dienst des Herrn eintritt, in Aussicht gestellt. Aber versteht denn der Mensch, wenn er mit dem Herrn handelseinig, d. h. sein Jünger wird, schon genau und umfassend, was das ist, das er zu erwarten hat, worin der eigentliche, der höchste Werth liegt. Das versteht er vielleicht bis zuletzt nicht, und Gott kann ihm nicht helfen, kann ihm nur seine Gnade anbieten, immer nur das; — ob er sie nach ihrem Vollwerth nehmen, d. h. würdigen und darin volles Genüge finden kann,

[1]) Göbel, S. 53 f. Jesus bringe nur in der durch die Erzählung an die Hand gegebenen, bildlichen Form das dem angekündigten göttlichen Verfahren scheinbar entgegenstehende Bedenken zur Aussprache.

das steht nicht allein bei Gott. Den Christen dünkt vielleicht das eigentliche Himmelreich und der eigentliche Reichslohn zu gering, weil in seinen Augen Anderes gross ist.

Ist die Pointe des Gleichnisses die, dass die Letzten den Ersten gleichgestellt werden in Absicht auf den Lohn, so behält diess ja doch seine volle Wahrheit; denn nicht der Herr ist es, der die Unzufriedenen verkürzt; dabei bleibt es, dass er die Einen hält wie die Andern, *und diess, nicht ein bestimmter Werth des Pfennigs an und für sich ist betont.* An und für sich hat er freilich den höchsten Werth und ist nichts Anderes als der volle Reichslohn. Aber die Murrenden beurtheilen ihn ja nicht an und für sich, sonst könnten sie nicht murren, sondern sie stellen Vergleichungen an bei dem Unvergleichlichen und Unübertrefflichen und ziehen nur das „nicht mehr" in Betracht (V. 10). Dass sie sich zurückgesetzt fühlen, hat seine Ursache nicht in irgend etwas ausser ihnen, nicht etwa in einem kargen Geben des Herrn, der mit grösster Liberalität dasselbe, keiner Wertherhöhung fähige Himmelreichsgut allen seinen treuen Knechten spendet, vielmehr einzig und allein in ihrem Neid, und dieser hat seine tiefere Ursache darin, dass ihnen das Reichsgut nicht ihr Alles ist, dass sie ausser ihm noch etwas Besonderes haben wollen, dass sie ihren Seligkeitsgrad nach dem Verhältniss zu dem, was Andere empfangen, bestimmen, d. h. nach einem Massstab, der ganz ausserhalb des Gutes selbst liegt. Sie dienen zwei Herren, denn sie suchen ihr Glück nicht ganz und gar im Gottesreich und verlangen nun daher für besondere Bemühungen und Entbehrungen auch einen besondern, ihrem Götzen: Genusssucht oder Ehrsucht entsprechenden Lohn. So wäre also des Petrus Frage dahin beantwortet: Es wird euch das ewige Leben und damit hundert Mal mehr als ihr zum Opfer gebracht, nicht aber etwas Besonderes, nach fremder Elle gemessenes. Stier sagt trefflich: „Es gibt sehr fein verborgenen Neid gegen fremde Begnadigung, und des ältern Sohnes Rede wiederholt sich leider bis tief in den Kreis der Jünger Christi hinein. „Was wird uns dafür?" In diesem Wir steckt als böser Grund ein geheimes: uns vor Andern — was eben der Herr im Gleichniss hervorzieht". Luther: „Diess Gleichniss trifft gar treffliche Leute, ja es erschrecket die allergrössten Heiligen, darum es Christus den Aposteln selbst vorhält."

Was schliesslich ganz abgesehen vom Neid, der das Murren eingegeben, das scheinbare gute Recht des in V. 12 Geltendgemachten betrifft, so liegt die Ausgleichung der zwar nicht Ungerechtigkeit zu nennenden Unebenmässigkeit des Lohnverhältnisses in dem *Charakter* des Lohnes, dessen Ueberschwänglichkeit gegenüber ja doch ein Mehr oder Minder von Entbehrungen und Lasten gar nicht in Betracht kommt,

vielmehr vollständig verschwindet [1]), und ebenso in dem Charakter der Arbeit, die trotz der Beschwerden unendlich sich lohnt. Das Eine wie das Andere verkennt der noch irdische Sinn. Ueber den Charakter der Arbeit redet sehr schön Kehr, a. a. O. S. 140 und S. 141. Ist es hingegen ganz richtig, wenn Mangold, S. 67 bemerkt: „die freiwaltende Gnade des Herrn des Himmelreiches zeigt sich auch in der Arbeit darin, dass er sie weder an sich, noch nach ihrer Länge und Dauer, noch nach ihrer Mühe und Beschwerde lohnt?“ Es muss vielmehr hervorgehoben werden, dass die Gnade im tiefsten Grunde doch nicht ungleich lohnt und diejenigen, die am längsten in der Arbeit, in keiner Hinsicht zurücksetzt und benachtheiligt, sofern sie nur die Arbeit sich das sein lassen, was sie ihnen sein kann. Benachtheiligt sind nur die Murrenden — *durch sich selbst!*

Freilich diess ist ein Punkt, den das Gleichnissbild nicht mehr ausdrückt, denn in diesem ist der Denar der *Tag*lohn, den Alle gleicherweise empfangen. Und doch ist das der Vorzug der erstberufenen, ächten Arbeiter, dass sie des Gottesreiches länger geniessen und bälder herausgerissen werden aus dem Dienst der Sünde und Eitelkeit. Im Gleichniss ist der Lohn nach der Arbeitszeit bemessen (nämlich im Rahmen des Bildes), denn der Denar ist der *Tag*lohn und darum erscheinen die Erstgedungenen als relativ benachtheiligt und das Verfahren des Herrn bei den später Gedungenen als besondere Begünstigung. In Wirklichkeit steht der Himmelreichslohn überhaupt zu keiner Arbeits*zeit* in solchem Verhältniss, dass er Lohn im *eigentlichen Verstande* wäre.

Haben wir mit unserer Erklärung richtig gesehen, und redet das Gleichniss wirklich nicht nur von der grossen Liberalität des gütigen Herrn, sondern ebenso sehr von sittlichen Gefahren für die frühesten Jünger, wie denn in der That die eindringliche Antwort an den Murrenden V. 13–15 und namentlich deren Schluss daraufweist, so dürfte dann auch die Schlussgnome V. 16 übereinstimmend mit dem Schlussvers von Kap. 19 noch tieferen Sinn haben und sich in ihrem zweiten Theil auf die Selbstdegradirung der Murrenden beziehen, wie sie trotz überall gleicher Liberalität des Herrn aus innerlichen Gründen eintreten kann und darum auch nur durch eine Sinnesänderung gehoben werden könnte. Vergl. auch Gess, Christi Person und Werk, I, S. 116: „Lohnsüchtiger Sinn kann aus Ersten Letzte machen, den Berufenen den Eintritt unter die Auserwählten vereiteln.“ Stier lässt nur diese Deutung gelten: „Durch eigene Schuld ihrer argen Gesinnung, folglich von Rechtswegen werden die Ersten zu

[1]) Es ist daher trotz V. 4 (der ganz vom Bild aus zu verstehen ist) ungehörig, wenn Gobel den Gnadenlohn nach jenem Mehr oder Minder abgestuft sein lässt (S. 49 f.) und in 19, 21 fin. und 28 solche Stufen angedeutet findet.

Letzten werden". Die gewöhnliche Deutung (von Hess, Fritzsche, Meyer, Weiss etc.), wie sie oben mitgetheilt wurde, nennt er eine streng abzuweisende Missauslegung, was nun doch zu stark ist, schon wegen der kritischen Bedenken gegen 19, 30 und namentlich gegen den Zusatz: Viele sind berufen etc., der allerdings zu der gewöhnlichen Deutung schlecht passte, während von der tieferen aus er sich rechtfertigt: „Mit der Annahme der Berufung ist die Erwählung oder das *Seligwerden* noch keineswegs gegeben, vielmehr kann auch der zur Seligkeit wirksam Berufene die Erwählung durch hochmüthige Selbstüberhebung verscherzen [1])".

So handelt es sich bei unserm Gleichniss im tiefsten Grunde um die Werthung des Himmelreiches als eines Gutes. Und wie im Gastmahlgleichniss eine gröbere, so ist hier eine feinere Missachtung desselben zur Warnung angedeutet. Nicht gerade die Welt, aber das liebe Ich mit seinem eigenen Thun und mit seinen egoistischen Ansprüchen ist hier die Ursache der Missachtung. Auch Weizsäcker nennt (S. 85) die Parabel vom Hochzeitsmahl eine *verwandte* und vermuthet, dass beide mit dem gleichen Spruch geschlossen, nämlich: Viele sind berufen etc., und dass der andere Spruch von den Ersten und Letzten vielmehr Matthaeus aus 19, 30 an den Schluss der *von ihm* hier eingeschalteten Parabel genommen, weil diese ihm als eine geeignete Erläuterung des Spruches erschienen sei; also gerade umgekehrt als Weiss! Doch entscheidet hingegen wohl schon die Textkritik.

Zum Schluss sei noch bemerkt, dass die Deutung der Tagesstunden eine solche Menge von allegorischen Deutungsversuchen und geistreichen Spielereien veranlasst hat, dass die einfache Sachlage dadurch total verdunkelt wurde. Weiss anderseits bemerkt, dass die freie Güte des reichen Weinbergbesitzers nur dargestellt werden konnte, wenn durch die Verschiedenheit der Zeit, zu welcher die Arbeiter in die Arbeit eintraten, ihre Ansprüche ungleich waren, es werde also damit nur der verschiedene Grad der Leistung angedeutet. (Vergl. auch Göbel.) Man braucht aber von der Zeit der Berufung auch in der Deutung nicht abzugehen, wenn man sich nur nach neutestamentlicher Weise das Ende nahe denkt, so dass es auch die am früheston in Jesu Jüngerschaft Eingetretenen erleben konnten. Weizsäcker hat ja trefflich gezeigt, wie die Verhältnisse der um Jesu sich schaarenden Jüngergemeinde mit älterem Grundstock und jüngerem Zuwachs das Gleichniss veranlassen konnten. Man denke sich also den neutestamentlichen Tag des Heils kurz, und Alles ist klar. Aber an

[1]) Der Herr redet wie ein Feldherr, der Freiwillige aufruft und diejenigen, die dem Rufe folgen, auserwählt. Eine Zurückverlegung der Auserwählung vor die Berufung liegt ihm völlig fern". (Zündel, Jesus, S. 393).

die Weltzeiten, etwa gar von Anfang an zu denken, oder an die Kirchenzeiten, oder an den successiven Eintritt der Völker in die christliche Kirche bis hinaus zum fernen Ende [1]) ist ganz ungehörig; wie soll so das Fortarbeiten der Frühern bis zuletzt vorstellig gemacht werden, wenn man nicht mit Origenes gar noch die Seelenwanderung zu Hülfe nehmen will? [2])

Die Deutung auf die verschiedenen Lebensalter ist zwar *praktisch* gut zu verwerthen, aber nur so ist sie zulässig: „Die verschiedenen Lebenszeiten haben ja nicht gleichen Anfang und Schluss, nicht einen gemeinschaftlichen Zahlungstermin (Stier). Vgl. Kehr, S. 140.

Durch eine Kritik aller dieser Erklärungskunststücke kommt Stier zu dem Resultat: "Was ist also die Tageszeit mit ihren Stunden? Nicht mehr und nicht weniger als eine nach Gleichnissart bildliche Darstellung des auf allerlei Art vorhandenen Verhältnisses zwischen Ersten und Letzten; freilich mit nächstem Bezug auf die Zeit, von welcher ja der Ausdruck: „Erste und Letzte" hergenommen ist, aber doch mit weiterem Einschluss aller andern Deutungen auf irgend einen *Vorrang* nach Wahrheit, Schein oder Einbildung". A Schweizer deutet in seiner Predigt über das Gleichniss [3]) (Predigten über das Reich Gottes, S. 143 ff.): Ungleiche Dauer der Arbeit, ungleiche Mühe und Schwere, ungleicher Werth und Art (höhere und niedrigere) bei vorausgesetzter gleicher Treue. Von dem selbstverschuldeten späten Eintritt redet Schweizer nicht. Auch Göbel reflektirt nur auf die Unterschiede in der Berufung. — Auch Mangold kommt schliesslich (S. 70) auf eine verwandte Deutung hinaus. Zwar sagt er zunächst: Der Groschen bezeichnet die mancherlei Gnadenverheissungen und Belohnungen für einzelne Arten und Stufen der Treue und Bewährung nach der h. Schrift — fährt dann aber fort: Doch dieser Groschen wird jedem ein anderer, je nach der Hand, die da nimmt, je nach dem Sinn, der würdigt. Manche haben ihn als ihren Lohn wie einen Raub

---

[1]) Eine Deutung, die nach der Mittheilung von Achelis in der genannten Recension R. Rothe im Colleg soll vorgetragen haben, und die Achelis seltsamer Weise sehr plausibel findet.

[2]) Zündel (Jesus, S. 388) redet von der Arbeit an der Wiedergeburt der Menschheit, von Arbeitsnoth im Weinberg, so dass immer wieder neue Arbeiter gedungen werden müssen und die Apostelzahl 12 ihre Bedeutung einbüsse, indem die Andern in gleicher Weise bevollmächtigt werden. Das Bild bleibe aber immer noch eingerahmt in die Lebenszeit der Apostel: sie arbeiten mit bis zum Ende. — Die Warnung Jesu an die Zwölfe, sich dann durch diesen Zuwachs der Zahl der Ehrengenossen nicht verstimmen zu lassen, habe vielleicht nur zur Verwerthung, nicht aber zur Entstehung dieses Zukunftsbildes Anlass gegeben. Ob das Zukunftsbild die Pointe ist??

[3]) Ich fand dieselbe erst nachträglich zu meiner Freude mit der von mir versuchten Deutung übereinstimmend.

an sich gerissen und darüber den eigentlichen Groschen im Groschen verloren. Du kannst Lohn empfangen und doch verloren gehen; ob du als Arbeiter, ob du als Söldling zugreifst, entscheidet, was dir der Gotteslohn sein *kann*, sein *wird*, sein *muss*.

Der gegenwärtige Stand der dogmatischen Wissenschaft.

Von G. von Schulthess, Pfarrer in Küsnacht (Kt. Zürich).

Die nachfolg. Artikel wollen weder eine compendiarische Geschichte der neusten Dogmatik, noch ein blosses Register der neusten dogmatischen Litteratur sein; jenes würde zu Ausführungen nöthigen, welche weit über den Rahmen des hier gestatteten hinausgehen, dieses würde hinter der Aufgabe einer Orientirung zurückbleiben. Was wir anstreben, ist eine Verbindung des litterarischen und des dogmatisch-systematischen Gesichtspunktes in der Weise, dass die bedeutenderen Erzeugnisse der dogmatischen Litteratur des letzten Jahrzehnts, soweit sie in deutscher Sprache erschienen sind, annähernd vollständig aufgeführt, zugleich aber ihrem Inhalt nach insoweit charakterisirt werden, als zur Orientirung in den Grundzügen der gegenwärtigen Physiognomie unserer Wissenschaft erforderlich ist. Es empfiehlt sich uns dabei eine Gruppierung des Stoffes nach folgenden vier Gesichtspunkten: 1) Religionsphilosophie und theologische Principienlehre; 2) Glaubenslehre incl. dogmatische Monographien; 3) apologetische Litteratur im weitern Sinne; 4) Controversschriften. Wiederholungen werden bei diesem Schema freilich unvermeidlich sein, dieselben dürften aber um so eher Entschuldigung finden, als sie sich in den meisten Fällen auf verschiedene Nummern dieser Zeitschrift vertheilen werden. Wer einer umfassenderen Uebersicht unseres Litteraturgebietes bedarf, sei auf die betreffenden Abschnitte des Lipsius'schen (vormals Pünjer'schen) theologischen Jahresberichtes verwiesen, welche von dem erstgenannten Gelehrten mit grossem Fleiss und der bekannten Sachkenntniss bearbeitet sind.

I.

Religionsphilosophie und theologische Principienlehre.

Die Probleme, welche die Religionsphilosophie und die theologische Principienlehre — jene im allgemeinen, diese als Einleitung zum dogmatischen System — zu behandeln haben, lassen sich auf drei Grundgesichtspunkte zurückführen, nämlich: *1) Das Wesen der*

Religion; 2) Die Wahrheit der Religion; 3) Die Bedeutung der Geschichte für die Religion. Wir werden diesen drei Gesichtspunkten überall wieder begegnen. Zur Gliederung unseres Stoffes sind sie jedoch nicht verwendbar, da sie nicht gleichmässig im Vordergrund der wissenschaftlichen Diskussion stehen. Vielmehr ist der zweite entschieden der dominirende und das Princip der Eintheilung ist somit im Bereich der Frage nach der Wahrheit der Religion zu suchen. Es drängt dabei folgendes Schema auf:

I. die spekulative Position;
   1. die immanentistische Richtung;
   2. die transcendentistische Richtung.

II. die kritische Position;
   1. der erkenntnisstheoretische Kriticismus (Lipsius und Verwandte);
   2. der metaphysische Kriticismus (die Herbart'sche Schule)
   3. der religiöse Kriticismus (Ritschl und seine Schule).

Die spekulative Position charakterisirt sich der kritischen gegenüber durch die Ueberzeugung, dass es eine von dem religiösen Wahrheitskanon als solchen unabhängige wissenschaftliche Erkenntniss der Objekte des religiösen Glaubens gebe, welche — unter der Voraussetzung ihrer theoretischen Richtigkeit — den religiösen Aussagen zur objektiven Bestätigung und zum Kriterium der Wahrheit zu dienen habe; m. a. W. die Religion erweist sich als wahr durch die Uebereinstimmung ihrer Gedanken mit den Resultaten der Metaphysik. Welche Metaphysik als die richtige erklärt, und in welchem Sinn ihre Uebereinstimmung mit der Religion gefordert werde, das begründet die Verschiedenheit der Vertreter der spekulativen Denkweise unter sich. Der geschichtlich wichtigste Unterschied betrifft die Frage, ob die Religion der Metaphysik das Recht gebe, den Boden der unmittelbaren Empirie zu verlassen, um die Gestalten, in welchen der religiöse Geist sich seine Gedanken vergegenwärtigt, durch theoretische Fixirung zu sanktioniren (transcendentistischer Standpunkt) oder ob die Metaphysik sich um ihrer wissenschaftlichen Wahrheit willen bescheiden müsse, die Welt unmittelbarer Erfahrung auf ihre Elemente zu analysiren, um dem so gewonnenen allgemeinen ontologischen Rahmen dann auch die religiösen Gedankengebilde einzupassen (immanentistischer Standpunkt).

Wir beginnen mit den Vertretern der letztern Denkweise und stellen an die Spitze A. E. Biedermann, welcher durch eine bedeutsame Modifikation der Hegelschen Erkenntnisslehre im Sinn empirischer Methode die spekulative Religionsphilosophie auf eine neue Bahn gewiesen und durch die überaus klare und consequente Bearbeitung

des dogmatischen Stoffes auf Grund der entsprechenden zugleich idealistischen und empiristischen Metaphysik die Dogmatik dieser Richtung in epochemachender Weise über ihre wissenschaftlichen Grundlagen aufgeklärt hat; wenn gleich — um diess eben anzudeuten — seine Position zu sehr den Charakter einer künstlichen Vermittelung an sich trägt, als dass seine Nachfolger sich dieselbe ohne weiters anzueignen vermocht hätten. Immerhin ist die metaphysische Grundtendenz bei allen Vertretern dieser Gruppe dieselbe; Biedermann bezeichnet sie als „konkreten Monismus" und meint damit eine solche Fassung des Verhältnisses von Gott und Welt, resp. Mensch, dass einerseits Gott als der allumfassende und allwirksame einheitliche Grund alles seienden verstanden werde (gegen den absoluten Pluralismus und Dualismus) zugleich aber anderseits die relative Selbständigkeit der einzelnen Realen Gott gegenüber gewahrt bleibe (gegen den absoluten Idealismus und Materialismus). In der Art aber wie sie sich dieser metaphysischen Stellung versichern, weichen sie von einander ab; was dem genannten Denker der empiristische Einschlag seiner Metaphysik leistet, das glaubt E. v. Hartmann auch auf pantheistischem Standpunkt durch die Willensmetaphysik zu erreichen, während O. Pfleiderer B. Pünjer, G. Teichmüller, H. Lotze für den Spiritualismus eintreten. —

Biedermann's religionsphilosophische Principien finden sich im ersten Band seiner 1884/85 in zweiter Auflage erschienen „christlichen Dogmatik" entwickelt (I. B. S. 382); ein erster Theil behandelt das erkenntnisstheoretische und metaphysische Problem, ein zweiter erörtert das Wesen der Religion, ein dritter, „die Principien der christlichen Dogmatik" betitelt, leitet zu dem die positive dogmatische Lehrdarstellung enthaltenden zweiten Bande über. — Wenn der Idealismus die Welt aus dem Geiste, der Materialismus aus der Materie ableiten wollte, so verwirft B. diesen „abstrakten Monismus" in beiden Gestalten; materielles und ideelles sind die gleich ursprünglichen und gleich realen letzten Weltprincipien, ihr Verhältniss aber ist diess, dass sie immer und überall in substantieller Einheit bei essentieller Unvermischtheit zusammenbestehen (konkreter Monismus). Die Welt ist auf keine Weise aus einem Princip ableitbar, denn so wenig die zwei genannten aufeinander zurückgeführt werden können, so wenig sind sie auch objektive Erscheinungsformen oder verschiedene subjektive Ansichten eines dritten. Dieser metaphysischen Conception entspricht B.'s Erkenntnisstheorie; er bezeichnet sie als „reinen Realismus" und stellt sie in Gegensatz einerseits zur Hegel'schen Dialektik (dem reinen Idealismus), welche der Erfahrung entbehren zu können meinte, anderseits zum Kant'schen Kriticismus, welcher eine objektive (reale) adäquate Erkenntniss der Dinge für unmöglich erkläre. Die

richtig begründete Erkenntniss wird ganz und gar auf Erfahrung ruhen, sie wird dann aber eine principiell adäquate zu sein vermögen, denn dem indeellen Moment des Seienden entspricht unser „Denken", dem materiellen unser raumzeitlich-sinnlich bestimmtes Bewusstsein, die „Wahrnehmung". Raum und Zeit, die Formen unserer Anschauung sind nämlich nach B. nicht weniger objektiv real als die logischen Formen unseres Denkens, und der Einheit beider in unserm Intellekt correspondirt die substantielle Einheit jener in den Dingen. Aber ebenso wichtig wie die Erkenntniss der substantiellen Einheit ist die Erkenntniss der essentiellen Unterschiedenheit. Hier liegt nämlich eine grosse Gefahr für unser Erkennen. Der erkennende Geist bewegt sich thatsächlich vorherrschend in einer Sphäre, welche in der Mitte liegt zwischen der sinnlichen „Wahrnehmung" und dem ideellen „Begriff" und welcher – da es in der Wirklichkeit bloss materielles und geistiges gibt — keine objektive Realität entspricht; B. nennt diese Bewusstseinsform die „Vorstellung". Die „Vorstellung" ist principiell inadäquat, sie fasst das materielle halbgeistig und das ideelle halbsinnlich, dinglich. Den Schein der Vorstellung aufzulösen, das dinglich gefasste geistige rein geistig, das halbgeistig halbzeit- und -raumlos gefasste sinnliche raumzeitlich zu lokalisiren und zu fixiren, kurz geistiges und sinnliches zur Evidenz ihrer vollen essentiellen Verschiedenheit zu erheben — das ist die wichtigste Aufgabe der philosophischen Reflexion. — Aber die Welt ist nicht der letzte Gegenstand unserer Erkenntniss, sondern der metaphysische Grund der Welt; jedes Phänomen hat seinen metaphysichen Grund, durch welchen es erst objektive Realität erhält, der metaphysische Grund aller Phänomene in ihrer Totalität ist Gott. Wie wird nun nach der B.'schen Metaphysik und Erkenntnisstheorie Gottes Wesen und Verhältniss zur Welt gefasst werden müssen? Gott kann weder identisch sein mit dem innerweltlichen Geist noch mit der innerweltlichen Materie, denn sonst würde doch Materie aus Geist oder Geist aus Materie deduzirt, aber Gott ist auch nicht die Indifferenz von Geist und Materie, sonst wären sie modi eines gemeinsamen Dritten, vielmehr muss das Verhältniss Gottes zur Welt im ganzen und in ihren einzelnen Substanzen (also auch zum Menschen) gedacht werden analog dem Verhältniss des Geistes zur Materie im Weltdasein, nämlich als essentielle Verschiedenheit bei substantieller Einheit; Gott ist der Welt immanent, aber von der Welt verschieden, er darf weder pantheistisch mit der Welt indentificirt, noch deistisch als ein Ding hinter der Welt vorgestellt werden. Solche Immanenz Gottes hat zur Voraussetzung, dass Gott wesentlich Geist sei, immerhin essentiell verschieden von dem innerweltlichen, „endlichen" Geiste — „unendlicher Geist". Als Geist ist Gott unserm denkenden Erkennen genau so

zugänglich wie der Geist überhaupt, aber er ist auch nicht weniger der irrigen Fassung ausgesetzt, welche das „Vorstellen“ in unsere Gedankenwelt bringt. Ein Blick in das System der religiösen Ideen überzeugt, dass sie sich ganz in der Sphäre des „vorstellungsmässigen“ bewegen, und es kann nicht anders sein, denn die Gefühls- und Willensmomente, welche nothwendig mit zur Religion gehören, vermögen dem Intellekt nicht in die Form des „reinen Denkens“ zu folgen. Um aber objektiv wahr, adäquat zu sein, muss — nach dem gesagten — der ganze religiöse Vorstellungsinhalt umgedeutet werden in dem Sinne, dass die transcendent-dingliche Fassung der religiösen Objekte aufgehoben und die überirdische Welt des Glaubens als dieser sinnlichen immanent — nur nicht mit ihr identisch — begriffen wird. Metaphysik und Erkenntnisstheorie sind mithin eins in einer Fassung des Gottesbegriffs, wonach Gott die absolute Weltvernunft, der tragende Grund und die treibende Idee des Weltlebens ist — nicht aber ein Wesen hinter der Welt, eine Substanz für sich; also „Geist“ nicht im Sinne von Bewusstsein und Persönlichkeit, sondern als „actus purus des Geistseins“, als das Gesetz, die Vernunft in den Dingen. Das könnte pantheistisch verstanden werden, als wäre Gott das innerliche Wesen, die Substanz der Welt, aber Gott ist von der Welt verschieden der ideelle Grund der Weltsubstanz, die der Welt logisch vorangehende und sie a priori bestimmende absolute Idee, sonst stünden wir wiederum vor der principiell abzuweisenden Aufgabe, Materie aus Geist abzuleiten. — Mit diesem Ergebniss der Erkenntnisslehre und Metaphysik stehen nun im völligen Einklang die Postulate des religiösen Bewusstseins, wenn dieses nur die formelle Umdeutung der vorstellungsmässigen Anschauung in den adäquaten begrifflichen Gedanken sich gefallen lassen will. Die Religionsmetaphysik, d. h. jener Ausschnitt aus der allgemeinen Metaphysik, welcher die denknothwendigen Postulate des Phänomens der Religion, des religiösen Bewusstseins untersucht, gelangt genau zu denselben Resultaten, betreffend das Wesen Gottes und sein Verhältniss zum Menschen, resp. zur Welt, und dient jenen zur Bestätigung. Die Religion beansprucht nämlich reale Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch, unendlichem und endlichem Geiste zu sein; darin ist enthalten, dass der unendliche und endliche Geist verschieden sein müssen; da aber jedem realen Phänomen der metaphysische Urgrund immanent ist, so kann — die Absolutheit d. h. die Indentität Gottes mit dem absoluten Weltgrund vorausgesetzt — die geforderte Wechselwirkung in der Religion nicht bedeuten, dass Gott dem religiösen Bewusstsein transcendent sei. Droht dort der rationalistisch-pantheistische Abweg, wo Gott und Menschengeist identificirt und dadurch die Wechselwirkung illusorisch wird, so hier der supranaturalistisch-deistische, wo Gott und Mensch

von einander getrennt und so die Wechselwirkung unreal wird; in beiden Fällen ist Religion unmöglich. — Wir haben im bisherigen die Bedingungen festgestellt, unter welchen die Religion *wahr* ist; wir gehen nun zur Frage nach dem *Wesen* der Religion über; dieselbe richtet sich einerseits auf den innern Gehalt der Religion (Wesen im engern Sinne) anderseits auf ihre psychische Erscheinung. In letzterer Hinsicht betont B. in ausdrücklichem Gegensatz gegen die Hegel'sche Schule, dass die Religion mehr sei, als vorstellungsmässige („populäre") Metaphysik. Das religiöse Denken, das allerdings, erkenntnisstheoretisch betrachtet, der Stufe der „Vorstellung" angehört, ist nur ein Moment im religiösen Bewusstsein, neben welchem als ebenso constitutiv ein Gefühlsmoment und ein Willensmoment stehen; alle drei elementaren Funktionen der Seele sind in specifischer Weise bei jedem religiösen Akt bethätigt. — Das Wesen der Religion besteht aber darin, dass sie dem Menschen Freiheit von der Welt sichert durch Bethätigung seiner Abhängigkeit von der überweltlichen Macht; die religiösen Bewusstseinsakte sind „ideelle Erhebungen des menschlichen Ich aus einer negativ empfundenen Weltschranke seines natürlichen Lebens zu einer incommensurabel über derselben erhabenen Macht (des „endlichen Geistes" zum „unendlichen Geiste"), in der Absicht von dieser Befreiung zu erlangen". Indessen ist das nur die subjektive Seite der Religion, welche als reale Wechselbeziehung und Lebenseinheit Gottes und des Menschen zur objektiven Voraussetzung und zum metaphysischen Prius hat: das Sein Gottes als des absoluten Geistes und seine Selbstbeziehung auf das menschliche Ich. Dieses letztere göttliche Moment im doppelseitigen religiösen Process nennt der religiöse Sprachgebrauch: „Offenbarung", jenes menschliche: „Glauben". Die Offenbarung heisst „unmittelbar", wo der Selbsterweis Gottes als des absoluten Geistes im Menschen nicht durch ein Medium irgend welcher Art vermittelt, sondern nur — wie sich von selbst versteht — durch die Beschaffenheit des menschlichen Geistes bedingt ist. B. findet solche Offenbarung im Vernunfttrieb, durch welchen der Mensch sich über die natürlich-animale Bewusstseinsstufe, erhebt, im Gewissen und in der realen Freiheit. Im Vernunfttrieb ist Gott als wesensgleicher Grund des menschlichen Geistes, im Gewissen als essenzdifferente Norm und in der realen Freiheit als absolute Kraft — vermöge seiner Lebenseinheit mit dem Menschen wirksam. Alle diese Erscheinungen charakterisiren sich als Erhebungen des endlichen Geistes über die Schranken seines endlich vermittelten und bedingten Wesens hinaus und eben damit als immanente Manifestationen des absoluten Geistes, oder als religiöse Erscheinungen. Die „mittelbare" Offenbarung hat zum Medium die Weltordnung in ihrer Einheit als physische und moralische, indem diese auf den ihr

immanenten absoluten Realgrund zurückweist; sie setzt aber ebenso wie die Anerkennung geschichtlicher Ereignisse oder Personen als Offenbarungsträger die Thatsache der unmittelbaren Offenbarung als Grund ihrer Möglichkeit voraus, so dass diese die Offenbarung im eigentlichen principiellen Sinne ist. Das subjektive Correlat der Offenbarung, der Glaube ist der endliche geistige Akt des menschlichen Ich, durch welchen dieses die göttliche Selbstoffenbarung in ihm zum realen Inhalt seines persönlichen Geisteslebens subjektivirt. Er entwickelt sich in einem und demselben Akte mit der göttlichen Selbstaufschliessung im Ich aus einem Gefühl des Uebersinnlichen zur Ahnung und zur Vorstellung desselben, welche — ihre principielle Inadäquatheit für alle Stufen vorbehalten — mannigfacher Läuterung durch Abstreifung des sinnlichen Elementes fähig ist, und zugleich zur entsprechenden Willensbewegung im Cultus und im sittlich-religiösen Leben. Diese Momente der natürlich-psychischen Entwicklung des Glaubens vollziehen sich in Einheit mit entsprechenden Momenten der göttlichen Offenbarung; dem unmittelbaren Gottesgefühl entspricht der Vernunfttrieb, dem religiösen Vorstellen die mittelbare Offenbarung Gottes in der physischen Weltordnung, der Willensbeziehung auf Gott die moralische Weltordnung, der religiösen Persönlichkeit als im Vorstellen und Wollen religiös bestimmtem Selbstbewusstsein die unmittelbare Offenbarung Gottes im Gewissen und in der realen Freiheit. Jeder religiöse Vorgang ist auf diese Weise ein einheitlich göttlich-menschlicher Akt innerhalb des menschlichen Geisteslebens; was von seiner psychischen Thatsächlichkeit im Menschen aus angesehen als Bestandtheil des religiösen Selbstbewusstseins erscheint, das ist auf seinen metaphysischen Grund angesehen Selbsterweisung Gottes im Ich des Menschen — eine Auffassung, in welcher sich das Denken nicht beirren lassen darf durch den Schein der Vorstellung, die den Essenzgegensatz von Gott und Mensch nicht festzuhalten vermag, ohne ihn in einen existentiellen zu verwandeln. Wird dieser Schein principiell festgehalten, so erkennt B. auf „Mythologie". — Der göttlich-menschliche Charakter der Religion steht für das religiöse Bewusstsein als fundamentale Grundwahrheit a priori fest, die metaphysische Reflexion fasst denselben ihrerseits und in ihrem Sinne als Problem und analysirt ihn in den sogenannten Beweisen für's Dasein Gottes. B. ist der Ueberzeugung, dass diesen Beweisen für diejenige Fassung des religiösen Verhältnisses, welche er vertritt, vollkommene wissenschaftliche Stringenz zukomme. Die Frage ist die: kann die Erhebung des menschlichen Ich über seine Weltendlichkeit, wie sie sich in seiner Selbstbeziehung auf Gott als Object, also in der Religion thatsächlich vollzieht, ihrem letzten Grunde nach ein bloss subjektives Produkt des Ich sein? Und die Antwort lautet

nach B. aus rein theoretisch-objektiven Gründen („denknothwendig"): nein; sondern wie jedes Phänomen seinen metaphysischen Grund so real in sich hat, als es selbst Realität besitzt, so nöthigt auch die Thatsache der religiösen Erhebung rein als solche, über den Bereich der Subjectivität hinaus auf einen objectiven Grund ihrer selbst zurückzugehen, in welchem sowohl im allgemeinen das Zusammenbestehen von materiellem und ideellem zur Form des endlichen persönlichen Geistes und die teleologische Ueberordnung des letztern über das erstere als auch speciell die ideelle Erhebung des menschlichen Ich über seine endliche Bestimmtheit hinaus, wie sie sich in der Religion vollzieht, schlechthin begründet ist, nämlich eben auf den absoluten Geist als den einheitlichen, immanent wirksamen Grund des materiellen Naturdaseins und des als Zweck aus demselben und über dasselbe sich erhebenden Geisteslebens. Diess der religiöse oder ontologische Beweis. Der kosmologische schliesst von der Welt als Vielheit endlicher Einzelexistenzen auf Gott als einheitlichen absoluten, immanenten aber essentiell differenten Grund der Welt, der teleologische auf Gott als einheitlichen zwecksetzenden Grund der Welt: der anthropologische stützt sich auf die zweckmässige Synthese des geistigen und materiellen Seins im Menschen, der moralische geht aus von der ideellen Norm für den menschlichen Willen, welche er sich nicht selbst gegeben hat und die doch seinem Wesen nicht fremd ist — um die Lösung ihrer Probleme ebenfalls im absoluten Geist als absolutem immanentem Weltgrund zu finden. — Die Frage nach der *Bedeutung der Geschichte für die Religion* wird, sofern sie eine allgemein religiöse ist, von B. unter dem Titel: „Die objektive Religion" besprochen. Die objektive Religion ist principiell betrachtet der Reflex der subjektiven, die religiöse Gemeinschaft, die Objektivirung des religiösen Bewusstseins, soweit dasselbe nämlich objektivirt werden kann: in religiösen Lehren und Handlungen. Die Unterscheidung von „geoffenbarter" und „natürlicher" Religion ist unrichtig, sowie dabei an zweierlei Arten objektiver Religion gedacht wird, bezeichnet aber richtig die beiden essentiellen Momente aller Religion und zwar nicht bloss im einzelnen Subjekt, sondern auch in der gesammten Menschheit, deren religiöse Geschichte einerseits betrachtet werden muss als göttliche Erziehung des Menschengeschlechtes, anderseits als natürliche Entwicklung der religiösen Wesensbestimmung der Menschheit. Wo sich die Gemeinschaft über die blosse Naturbestimmtheit erhoben hat und in den geschichtlichen Process der Culturarbeit eingetreten ist, erscheint das gemeinschaftliche religiöse Leben vorherrschend durch einzelne hervorragende Persönlichkeiten bestimmt. Neue Religionen oder Reformationen innerhalb bestehender Religionen sind dann die Wirkung des in der Persönlichkeit der Religionsstifter oder

Reformatoren genuin hervortretenden neuen religiösen Princips, welches in den geschichtlichen Process eingehend seinen Inhalt in neuem sittlichen und intellektuellen Material ausprägt. Dieses religiöse Princip, das neue bestimmte Verhältniss zwischen Gott und Mensch, ist jeweilen zu unterscheiden von der geschichtlichen Person, in welcher es ursprünglich und urbildlich in die Erscheinung getreten ist. Gewöhnlich wird diese Unterscheidung unterlassen, und B. betrachtet die „Indentifikation" des geschichtlichen Quellpunktes einer bestimmten Religion mit dem derselben immanenten Offenbarungsgrunde, geradezu als ein allgemeines Gesetz der Religionsgeschichte. Daneben statuirt er ein Gesetz der „Stabilität" zur Bezeichnung der Zähigkeit, womit die officiellen Glaubens- und Lehrformen sich gegen reformatorische Regungen zu behaupten pflegen.

Es wäre im Interesse eines zusammenhängenden Verständnisses des B.'schen Systems wie der Vergleichung desselben mit den weiterhin zu besprechenden religionsphilosophischen Arbeiten erwünscht, gleich auch den positiven Theil seines Werkes zur Darstellung bringen zu können; allein B. verwehrt uns dies, indem er die Ueberzeugung vertritt, dass die Religionsphilosophie die Glaubenslehre niemals zu ersetzen vermöge, sondern ihre Bedeutung darin erschöpfe, das wohlpräparirte Werkzeug zur wissenschaftlichen Verarbeitung des religiösen Stoffes zu sein, wie er in seiner inhaltlichen Vollendung in der Glaubenslehre der protestantisch-christlichen Kirche zu Tage liege; so müssen wir die Reproduktion der positiven Religionslehre B.'s für den zweiten Theil unserer Arbeit vorbehalten. Dagegen mögen einige kritische Andeutungen hier ihre Stelle finden. Das Biedermann'sche System wird mit Recht den immanentistisch-spekulativen zugetheilt, geht es doch seiner ganzen Tendenz nach darin auf, die christliche Religion in den Rahmen einer wissenschaftlich fundamentirten Metaphysik einzufügen, um auf diese Weise ihre Wahrheit sicherzustellen. B. ist dabei für seine Person überzeugt, dass sein Unternehmen gelungen sei, und zwar aus dem doppelten Grunde, weil er die streng empirische, den Bereich des unmittelbar im empirischen Weltdasein vorliegenden nirgend überschreitende Metaphysik gefunden habe und weil diese Metaphysik sich zugleich als die den Ansprüchen der Religion allein und vollkommen genügende erweise. Wir sind jedoch der Meinung, dass er sich in beiden Hinsichten getäuscht hat. Dass seine Metaphysik nicht empirisch ist, das dürfte u. A. sein Begriff des Geistes zur Evidenz zeigen; Geist existirt empirisch angesehen principiell in der Form des Bewusstseins und alles was unter den Begriff des Geistes gefasst wird, muss daher ein Analogon unseres Bewusstseins sein, für B. dagegen ist vermöge des idealistischen Vorurtheils das Bewusstsein nur eine besondere Erscheinungsform des Geistes,

dessen allgemeines Wesen in dem formlosen immanenten Gesetz der Dinge besteht; was man daher auch von diesem Begriff des Geistes halten möge, er ist sicherlich ein abgeleiteter, nicht der empirisch gegebene. Dagegen ist er freilich die richtige Voraussetzung der B.'schen Formel für das Verhältniss von Gott und Mensch: substantielle Einheit aber essentielle Verschiedenheit, und des Begriffs der Offenbarung als einer unmittelbar in der eigenen Funktion des endlichen Individualgeistes sich vollziehenden Aktion Gottes, womit zugleich präjudicirt wird, dass der mystische Enthusiasmus das innerste Wesen und die fundamentale Form der Religion sei. Ist das richtig? Oder — da wir die Frage hier nicht zum Austrag bringen können — ist es wenigstens das Ergebniss einer empirischen Betrachtung der Religion? und nicht etwa gar ein durch die Metaphysik diktirtes Vorurtheil? Wir meinen in der That — das letztere; für eine durch den Idealismus zum voraus zurecht gemachte resp zurecht gedachte Religion kann die modifizirt-idealistische Metaphysik B.'s der entsprechende spekulative Rahmen sein, für die Religion in ihrer Wirklichkeit aber, für das Christenthum in seiner geschichtlichen Realität ist sie es entschieden nicht. (Näheres hierüber gehört in den zweiten Theil.) Es ist aber überhaupt ein Mangel des B.'schen Denkens und der B.'schen Darstellung, dass er die religiösen und metaphysischen Gedanken und Gesichtspunkte nicht reinlich zu scheiden versteht. — Hinsichtlich der Aufhebung der religiösen „Vorstellung" in das adäquate Denken, welche nichts anderes ist als die Umdeutung der religiösen Gedankenwelt auf die Grundbegriffe der B.'schen Metaphysik, wird alles daran hängen, ob diese Metaphysik stichhaltig ist. Wir können die Frage im Allgemeinen nicht untersuchen, für das uns am nächsten liegende Gebiet der Religionsmetaphysik müssen wir sie aber verneinen. Der Grundpfeiler der B.'schen Religionsmetaphysik liegt nämlich in der Voraussetzung, dass ein rein logischer, denknothwendiger Schluss von der Thatsache des religiösen Bewusstseins aus auf den absoluten Geist nach seinem Dasein und Grundsein des religiösen Bewusstseins führe; diese Voraussetzung besteht aber vor einem kritischen Denken nicht; ein rein sachlich-logischer Schluss von der Thatsache des religiösen Bewusstseins aus führt zu den psychischen und anthropologisch-historischen Voraussetzungen desselben, niemals aber auf das Objekt der Religion; B.'s Raisonnement ist also in dieser Form falsch und die darauf gegründete Religionsmetaphysik Chimäre. Damit soll jedoch selbstverständlich der Schritt vom religiösen Bewusstsein zum religiösen Objekt nicht überhaupt für unmöglich erklärt werden, wir fordern nur die Anerkennung, dass dieser Schritt oder Schluss nicht theoretisch-wissenschaftlicher Natur, nicht vermöge des blossen Denkens nothwendig, sondern praktisch-persönlich moti-

virt und beglaubigt, ein „Werthurtheil“ sei, genau besehen nichts anderes als die metaphysisch verkappte und verkürzte Aussage des religiösen Glaubens selbst. Ist aber so die Religionsmetaphysik nur der pseudowissenschaftliche blasse Schatten der lebendigen Religion, dann hat sie evidentermassen den Anspruch verloren, als wissenschaftliches Kriterium für diese zu funktioniren; und wo bleibt dann die B 'sche Methode?

Durch weitgehende Aehnlichkeit der wissenschaftlichen Gesichtspunkte bei nicht minder bestimmter Abweichung in der persönlichen Stellung — worauf wir oben schon hingedeutet haben — fordert zur vergleichenden Zusammenstellung mit B. heraus: **Eduard v. Hartmann.** Sein religionsphilosophisches Werk: „Die Religion des Geistes“ (1882, S. 328), ein Specimen jener glänzenden Gabe des Systematisirens und der Darstellung, welche an dem Verfasser bekannt sind, zerfällt in drei Theile (im wesentlichen den von uns markirten drei Hauptproblemen der Religionsphilosophie entsprechend): Die Religionspsychologie, die Religionsmetaphysik und die Religionsethik. Die Religionspsychologie führt in Uebereinstimmung mit B. die beiden Gedanken aus, dass die religiöse Funktion ein einheitlicher Akt von Vorstellung, Gefühl und Wille sei, in welchem nur jeweilen das eine oder andere dieser drei Momente überwiegen könne und 2) dass sie eine doppelseitige identisch göttliche und menschliche Funktion sei. Die Religionsmetaphysik erörtert zuerst den Gottesbegriff, dann die Begriffe des religiösen Subjekts: Mensch und Welt; Gott als das die Abhängigkeit von der Welt durch absolute Abhängigkeit von ihm selbst überwindende und so die Freiheit im religiösen Subjekt begründende Moment, den Menschen und die Welt nach ihrer Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit. Die Religionsethik behandelt den Heilsprozess als subjektiven und als objektiv-sozialen.

v. Hartmann theilt mit B. das Vertrauen zur Metaphysik als Wissenschaft und die Ueberzeugung von der objektiven Realität des religiösen Verhältnisses; er stellt auch wie dieser das Problem der Religionsmetaphysik, welche als ein besonderes Departement der allgemeinen Metaphysik, von der Thatsache des religiösen Bewusstseins aus durch logischen Rückschluss auf die denknothwendigen Voraussetzungen desselben das Absolute erreicht, wie die allgemeine Metaphysik von der Thatsache der Welt und ihrer Gesetzmässigkeit aus. v. Hartmann betont dabei nachdrücklich, dass die Philosophie und die Religion verschiedene geistige Sphären sind, indem jene es mit der Welterklärung, diese mit der Erlösung des Menschen und der Welt zu thun hat, aber das schliesst nach ihm nicht aus, dass der Begriff Gottes als der die Befreiung des Menschen begründenden Macht sich inhaltlich deckt mit dem obersten Begriff der theoretischen Welter-

klärung: dem Absoluten, dass somit Religion und Metaphysik im Objekt übereinstimmen müssen. Was in methodischer Hinsicht v. H. und B. unterscheidet, ist wesentlich nur diess, dass jener die Religionsmetaphysik nicht als kritischen Kanon für eine geschichtlich vorliegende Religion — deren Inhalt durch Umdeutung in die religionsmetaphysischen Begriffe keine sachliche Veränderung erfahren soll — sondern ausdrücklich zu freier Konstruktion einer nach Form und Inhalt neuen religiösen Denkweise verwendet. Die Differenz in den Ergebnissen aber dürfte damit zusammenhängen, dass B. als Theologe das metaphysische Problem der Religion zum Ausgangspunkte seiner Speculation macht, von hier aus die Glieder der Weltgleichung bestimmt, durch welche die gesammte wissenschaftliche Weltanschauung determinirt wird, während v. H. seinerseits von der allgemeinen Metaphysik ausgeht und auf ihrem Boden die begrifflichen Richtelinien entwirft, welche auch für die religiöse Gedankenwelt massgebend sind. Man kennt v. H.'s Begriff des Absoluten als des Willen und Intelligenz in sich verbindenden unbewussten Weltgrundes, welcher vermöge des Willensmomentes die Realität der Dinge, vermöge des Intelligenzmomentes ihre durchgängige Gesetzmässigkeit begründet, während die logische Priorität des blinden (nicht durch Intelligenz bestimmten) Willens die prinzipielle Schlechtigkeit der Welt erklärt (Pessimismus). Dieser Begriff ist sichtlich in Opposition zum panlogistischen abstrakten Monismus concipirt; v. H. will einen „konkreten Monismus" und begründet ihn in der Weise, dass er die Dualität des ideellen und realen Weltprincips in den absoluten einheitlichen Weltgrund selbst hineinverlegt.

Anders B, der die Dualität im Weltprincip ebenso entschieden behauptet wie jener, aber Gott, als reinen Geist darüber erhaben denkt. B. begründet seinen konkreten Monismus empirisch: die in der Weltempirie vorliegende essentielle Differenz des ideellen und materiellen verbietet ihre Verschmelzung in einem indifferenten Grunde, anderseits nöthigt die in der religiösen Empirie vorgefundene Gottesidee, den absoluten Weltgrund für rein geistig zu erklären, stellt man ihn aber vor die Frage, wie denn das materiell-ideelle Weltdasein aus dem rein ideellen Weltgrunde hergeleitet werden könne, so verweigert er die Antwort. Was den ehemaligen Schüler des Idealismus vermocht hat, diese kritisch reservirte Stellung einzunehmen, ist deutlich, nämlich das Interesse der Religion, welche die Unterscheidung von Gott und Welt fordert, während es ebenso begreiflich ist, dass die in den geradlinigen Bahnen des Idealismus einherschreitende Spekulation v. H.'s diesen kritisch-empirischen Schlagbaum energisch zur Seite wirft. Wenn B. die Immanenz Gottes in der Welt und im Menschen vertritt, aber ihre Identität eben so entschieden leugnet, so will v. H.

von dieser Unterscheidung nichts wissen; wenn jener bei der subsistentiellen Einheit die essentielle Verschiedenheit nicht weniger nachdrücklich zur Geltung bringt, so lehrt dieser die essentielle Einheit zugleich mit der subsistentiellen und gibt nur die phänomenale — nämlich objektiv phänomenale — Verschiedenheit zu. Gott ist ihm die Substanz der Welt, das Weltdasein die Manifestation Gottes, der Mensch eine Partialfunktion des absoluten Weltwillens und der absoluten Weltintelligenz; v. H. kennzeichnet sich dadurch als Pantheisten, während B. einen kritisch-spekulativen Theismus vertritt. Nun hat sich aber v. H. nicht etwa auf die negativ-kritische Arbeit einer Durchführung seiner allgemein metaphysischen Principien am religiösen Stoff beschränkt, sondern er hat — wie bereits angedeutet — auch die positive Aufgabe an Hand genommen, eine den Grundmomenten des religiösen Bewusstseins entsprechende Metaphysik zu entwerfen und zu erweisen, dass die Religion keiner andern Metaphysik bedürfe als eben der seinigen, mit anderen Worten, eine Religionsmetaphysik zu liefern. Ihr formeller Grundgedanke ist die funktionelle Einheit — in v. H.'s Sinne Identität — der göttlichen und menschlichen Aktion im religiösen Bewusstsein; das göttliche Moment nennt er „Gnade", das menschliche „Glaube", und unterscheidet Offenbarungs-, Erlösungs- und Heiligungsgnade in Einheit mit Offenbarungs-, Erlösungs- und Heiligungsglauben, entsprechend den drei allgemeinen menschlichen Seelenfunktionen. Zum Inhalt der Religionsmetaphysik übergehend bestimmt v. H. zunächst das religiöse Objekt, wobei Gott 1) als das die relative Abhängigkeit von der Welt überwindende, 2) als das die absolute Abhängigkeit und 3) als das die Freiheit (von der Welt) begründende Moment in's Auge gefasst wird. Der logisch nothwendige Weg zur Fixirung des Gottesgedankens wird vorgezeichnet durch die Beweise für's Dasein Gottes. Als das die relative Abhängigkeit von der Welt überwindende Moment wird Gott gefasst im ontologischen, kosmologischen und teleologischen Beweis, welche die Absolutheit, die Causalität und das Vernunftsein Gottes mit den entsprechenden Eigenschaften der a) Identität mit sich selbst trotz dem Wechsel seiner Manifestationen, b) Unräumlichkeit, Unzeitlichkeit und Uebermaterialität, d. h. Insichsein, Ewigkeit und Geistigkeit, c) Allweisheit und Allwissenheit (übrigens als intuitive nicht reflexive, mithin bewusstlose) feststellen. Zur Begründung der absoluten Abhängigkeit dienen: der erkenntnisstheoretisch-idealistische, der psychologische und der identitätsphilosophische Beweis, von welchen der erste den v. Hartmann'schen transcendentalen Realismus, wonach die Objekte unseres Erkennens realisirte Individualideen des absoluten sind, vor dem Forum der Religion legitimirt, indem nämlich die absolute Abhängigkeit nur unter der Voraussetzung, dass die Dinge blosse Erscheinungen des

göttlichen Wesens in seinem Wirken sind, erreicht wurde; der zweite erweist Gott als den beständig aktuellen Grund der eigenen geistigen Persönlichkeit und damit als selbst Geist im Sinne der intuitiv-spontan wirksamen, alle Receptivität und Passivität und damit auch die Bewusstheit, das Selbstbewusstsein und die Persönlichkeit ausschliessenden Einheit von Vorstellung und Wille in einem Subjekt (zu Bewusstsein und Selbstbewusstsein kommt Gott nur im Menschen; durch die Bewusstheit des Menschen ist die Bewusstheit Gottes ausgeschlossen, da zwei Bewusstseine nicht zu realer Einheit zusammengehen können); der dritte Beweis endlich stützt die absolute Unabhängigkeit darauf, dass Dasein und Bewusstsein zwei paralelle Manifestationsweisen eines und desselben transcendentalen Grundes, nämlich des Unbewussten als der Indifferenz von Materie und bewusstem Geistesleben sein müssen. Als das die Freiheit von der Welt begründende Moment erweist sich Gott vermöge der objektiven sittlichen Weltordnung, in welcher seine „Gerechtigkeit" sich bethätigt, vermöge der subjektiven sittlichen Weltordnung im Gewissen, in welcher seine „Heiligkeit" kund wird, vermöge der in der religiösen Entwicklung der Menschheit sich darstellenden absoluten sittlichen Weltordnung, „Heilsordnung", in welcher jene beiden begründet sind — durch die „Gnade" Gottes. Man bemerkt die Analogie dieser Beweise mit den erkenntnisstheoretischen. Die Freiheit wird durch jene insofern begründet, als das Sittliche der inhaltlich — nach v. H. auch formell — identisch göttliche und menschliche Zweck ist; der Mensch ist nur frei, sofern seine Funktion zugleich göttlich ist, vermöge Mitgenusses an der einzig existirenden Freiheit, nämlich derjenigen Gottes. Aber es genügt hiefür nicht schon die ontologische Einheit, da diese ebensowohl das, wovon der Mensch befreit (erlöst) werden soll, wie die Kräfte, die ihn erlösen, betrifft, sondern erst, wo der Mensch teleologisch mit Gott eins wird, nämlich im sittlichen Prozess kann von Erlösung die Rede sein; die Erhebung der ontologisch-metaphysischen Einheit des Menschen mit Gott zur persönlichen Willenseinheit zum Zwecke der Erlösung ist in v. H.'s Sinne das Grundgesetz der Religion. In der Lehre vom religiösen Subjekt, vom Menschen, erörtert v. H. das Problem des Bösen.

Das Böse darf weder mit dem abstrakten Monismus als blosser Schein betrachtet werden — fordert doch die Religion als Voraussetzung der Erlösung ein reales Böse —, noch wie in der dualistischen Denkweise die Absolutheit Gottes einschränken. Statt dessen muss einerseits anerkannt werden, dass der Mensch den andern Weltexistenzen gegenüber ein relativ selbständiges Moment in Gott ist — nicht aber Gott selbst gegenüber, wie der Theismus als Dualismus will —; anderseits ist zu lehren, dass Gott zwar das Subjekt des Bösen sei, da nur, was er will, Realität hat, dass aber das Böse nicht

als Endziel, sondern nur als zu überwindende Stufe in seinem Willen beschlossen sei. Eine andere Frage, die sich hier erhebt, betrifft die Vereinbarkeit der menschlichen Verantwortlichkeit mit der Allgemeinheit des Bösen. Das Böse ist nach v. H. vermöge der radikal-bösen (egoistischen) Natur des Menschen, der individuell-bösen Erbanlage und der kollektiven Erbschuld naturnothwendig; dennoch sei die Verantwortlichkeit nicht aufgehoben, indem zwar das Böse im Allgemeinen unvermeidlich sei, jede einzelne böse Aktion aber als unterlassbar betrachtet werden könne; damit sei das Schuldgefühl gerechtfertigt und mit dem Schuldgefühl die Erlösungsbedürftigkeit. Der Mensch ist erlösungsbedürftig vom Uebel und vom Bösen vermöge seiner Erfahrung des Leides und vermöge seines Schuldgefühls; er ist erlösungsfähig unter Voraussetzung seiner wesentlichen Identität mit Gott, vermöge der Fähigkeit willentlicher Einigung mit ihm, weil er nie bloss Natur ist, sondern mittelst seiner ethischen Anlage und Gesinnung („Glaube") in geringerem oder höherem Grade jederzeit unter dem Einfluss der „Gnade" steht. Die Erlösung vollzieht sich „im Hinabsteigen des Ich von seiner phänomenalen Oberfläche in die ontologische Tiefe des wahren Selbst, welches eben nicht mehr Ich, sondern der unpersönliche und unbewusste absolute Geist ist und in der Erweiterung und Erhebung von den egoistischen Zwecken des phänomenalen Individuums zu den universellen Zwecken des ihm subsistirenden absoluten Wesens". Die Religion bietet auf diese Weise keine positive Seligkeit, sondern nur Erlösung als privative Beseligung; jene über diese hinaus zu erstreben ist Symptom der Befangenheit in pseudoreligiösem eudämonistischem Egoismus. Wer aber positive Seligkeit auf die Theilnahme an Gottes Seligkeit gründen wollte, dem würde v. H. entgegenhalten, dass Gott, weil kein Bewusstsein, keinerlei eigene Seligkeit habe. Die religionsmetaphysische Rechtfertigung des Pessimismus erfolgt in der „religiösen Kosmologie". Die religiöse Erlösung ist eine ideale, sie bedarf um ihres Begriffes willen die Fortexistenz des Uebels und des Bösen; die reale Erlösung bringt dem Menschen erst der Tod. (Die Unsterblichkeit der Seele ist nach v. H. in Wahrheit keine religiöse Forderung, wo sie aber als solche auftritt, ein Stück pseudoreligiösen Eudämonismus). Nun wird aber das religiös-unegoistische Individuum die Forderung der realen Erlösung auf den ganzen Kosmos ausdehnen, d. h. den Weltuntergang postuliren, und da der Kosmos identisch ist mit der Manifestation Gottes, so wird die Welterlösung auch die Erlösung Gottes von den Leiden sein, die er in den Weltsubjekten erduldet. Der Endzweck des Weltprozesses ist die Universalerlösung Gottes und der Welt durch die Weltvernichtung. Wer an Stelle dieses pessimistischen Weltzieles ein optimistisches setzen wollte, würde keineswegs im Interesse der Religion handeln, denn nur

wenn die Religion bloss ein zu überwindendes Moment der Weltentwicklung wäre, würde angenommen werden können, dass sie ihr Ende vor dem Weltende erreiche; sie würde aber in dem Augenblick ihr Ende erreicht haben, wo die Erlösungsbedürftigkeit wegfiele, wo Seligkeit einträte. In seinem ganzen Gott und Welt umfassenden Zusammenhang wird der Weltprozess von v. H. so gedacht: Der in sich (trotz mangelnden Bewusstseins!) unselige blinde Willensdrang des transcendenten Gottes produzirt, um seiner Unseligkeit zu entfliehen, mittelst der Weisheit die Welt und fügt so zwar zunächst zum transcendenten Leid das weltimmanente, aber erreicht auf diesem Umwege das direkt nicht zu erreichende Ziel der Gotterlösung mittelst der Welterlösung. Das ist die absolute Tragik. Die Welt ist so ein relativ nicht-sein-sollendes, das absolut nicht-sein-sollende ist der Urwille; nachdem dieser aber da ist, wird die Welt wieder teleologisch ein relatives Gut, ein relativ-sein-sollendes, gewinnt so relativ einen positiven Zweck.

Im dritten Haupttheil des v. H.'schen Werkes, der *Religionsethik*, wird erst der subjektive Heilsprozess, die Erweckung und Entfaltung der Gnade im Individuum behandelt und zwar als negative Abkehr vom Bösen: Schulderkenntniss, Schuldgefühl und Willensreaktion gegen das Böse und als die jener prinzipiell zu Grunde liegende positive Zuwendung zur sittlichen Weltordnung = Belebung des Glaubens. Dabei ist massgebend der Gegensatz gegen die theistische Heteronomie und Heterosoterie zu Gunsten der (pantheistischen) Autonomie und Autosoterie auf Grund der thatsächlichen ontologischen und der werdenden teleologischen Einheit Gottes und des Menschen. Die Erlösung und Versöhnung des Menschen erfolgt auf Grund der durch die Gnade bewirkten, im Glauben vorhandenen Sinneserneuerung, indem der so regenerirte Mensch sich von der Schuld des alten Menschen freispricht. Der subjektive Heilsprozess, die Individualerlösung und Heiligung ist aber, absolut betrachtet, nicht Selbstzweck, sondern Mittel für den objektiven Heilsprozess, welcher sich in den allgemeinen sozialethischen Institutionen, unter denen der Kirche als der Pflegerin des religiösen Lebens die oberste Stelle zukommt, vollzieht. Dass v. H. der Geschichte keine religiöse Bedeutung zugesteht, muss nach dem bisherigen erwartet werden; geschichtliche Vorstellungen können nur Umhüllungen und Zuthaten zum wahren Glauben sein, der die mit der Gnade identische Funktion des Menschengeistes ist und keinen andern Inhalt hat als die immanente Gnade oder Offenbarung. Dagegen betrachtet er die Religionsgeschichte unter dem evolutionistischen Gesichtspunkt und behauptet die Relativität jeder Religion zugleich mit der blossen Wahrscheinlichkeit des Inhaltes der Religion

überhaupt; so allein meint er auch die Forderung der Toleranz mit derjenigen der Religiösität vereinigen zu können.

Wir beschliessen hiemit unsere Skizze der v. Hartmann'schen Religionsphilosophie und fügen nur noch einige kritische Bemerkungen hinzu. Dabei können wir uns zunächst den Einwendungen Biedermann's anschliessen, welcher in seinem vortrefflichen Aufsatz über v. H.'s Religionsphilosophie in der protestantischen Kirchenzeitung von 1882, Nr. 47--52 vor allem aus geltend macht, dass der v. H.'sche Pantheismus wie jeder Pantheismus unfähig sei, dem von der Religion geforderten Realgegensatz von Gott und Mensch gerecht zu werden. Die Erinnerung, dass v. H. Gott zum Urheber des Bösen macht, die menschliche Freiheit nur den endlichen Existenzen nicht aber Gott gegenüber zugibt, Gott Bewusstsein, Persönlichkeit abspricht, das Gebet für einen Monolog erklärt u. a. m. dürfte hinreichen, um diesen Vorwurf zu begründen. Eine andere Ausstellung B.'s bezieht sich darauf, dass v. H. nicht grundsätzlich unterscheide zwischen den Ergebnissen des religionsmetaphysischen Denkens und den Aussagen des religiösen Bewusstseins und in Folge dessen kein Verständniss zeige für die religiösen Gedanken, die in anderer Form als der spekulativ sublimirten, die er selbst anwendet, vorliegen. Daher seine Verkennung und rein negativ ablehnende Behandlung aller geschichtlichen Religion, insbesondere aber des Christenthums, das doch alles wahre und richtige an v. H.'s Religionssystem -- freilich in vorstellungsmässiger Form — bereits enthalte und seine Einbildung, eine neue philosophische Religion zu gründen. v. H. geräth dabei mit seinen eigenen Erklärungen in der Religionspsychologie in Widerspruch, indem er die Religion effektiv doch als populäre Metaphysik behandelt. Der dritte Haupteinwand B.'s gegen v. H. betrifft den Pessimismus, welcher mit seiner Lehre von der Gotterlösung im religiösen Bewusstsein keinerlei Anknüpfung finde, ja demselben geradezu widerspreche, indem dieses ein absolut positives Ziel für den Weltprozess fordere; übrigens hätten diese Lehren mehr Verwandtschaft mit den Phantasiegebilden der alten Gnostiker als mit Ergebnissen einer ernsten Wissenschaft. — Wir müssen diesen Ausstellungen B.'s jedoch noch einige beifügen. Vorerst wird v. H. in noch höherem Masse als B. von dem Vorwurf getroffen, dass er für den geschichtlichen und den Gemeinschaftscharakter der Religion kein Verständniss zeige und die wesentliche Gestalt derselben im individuellen Enthusiasmus suche; ebenso dass er die Religionsmetaphysik als pseudometaphysische Religion (die freilich im v. H.'schen System eine viel breitere spekulative Basis hat als bei B., zum Kriterium der lebendigen Religion macht. Wir müssen aber auch gegen die ganze Behandlung der Religionslehre durch v. H. im Namen einer gesunden Wissenschaft protestiren. Der geniale

spekulative Künstler hält es in der Lust seines Schaffens für überflüssig, das lebendige Material, womit er arbeitet, einer sorgfältigen Prüfung auf seine Eigenart und die ihm innewohnenden lebendigen Beziehungen zu unterwerfen; er glaubt in dieser Hinsicht völlig genug gethan zu haben, wenn er die allgemeine landläufige Erklärung, die Religion habe es mit der Freiheit des Menschen von der Welt mittelst seiner Abhängigkeit von Gott zu thun, acceptirt und kennt nun keine andere Aufgabe mehr, als diesen Gesichtspunkt mit seinen anderweitigen, metaphysischen und ethischen Ideen oder auch Vorurtheilen derart in Einklang zu bringen, dass ein systematisches Ganze herauskommt. Dass auf diese Weise fundamentale religionsphilosophische Fragen einfach zur Seite geschoben oder ihrem eigentlichen Sinne entfremdet werden, dass die religiösen Begriffe ihrer spezifischen Beziehungen beraubt, einen ganz verschiedenen Werth erhalten — wen könnte das wundern? Das war die Weise der Romantik in der Wissenschaft; wo aber ein solches Verfahren mit dem Anspruch auftritt, eine allgemeingültige wissenschaftliche Religionslehre zu begründen, da kann die Zurechtweisung nicht ausbleiben, dass es an der allerersten Grundlage ächter Wissenschaft, an der empirisch-kritischen Kenntnissnahme des zu bearbeitenden Gebietes fehle. Ein kritischer Gang durch den Inhalt der v. H.'schen Religionsphilosophie würde zur Erhärtung dieses Vorwurfs reichlich Stoff liefern: wir würden uns dabei aber länger aufhalten müssen, als unser Unternehmen gestattet; aus demselben Grunde ist uns eine Prüfung der Erkenntnisstheorie und Metaphysik v. H.'s verwehrt.

(Fortsetzung folgt.)

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christl. Religion

für

das Jahr 1887.

Nach der Veröffentlichung des Programms für 1886 haben sich den Direktoren der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion als Verfasser der mit einer silbernen Medaille gekrönten Abhandlungen über das Apostolat (Motto: 2 Kor. 13. 8) und über *Λόγος* und seine Derivate (Motto: Joh. 17, 19) bekannt gemacht die Herren: **Wilhelm Seufert,** *Pfarrer in Wollbach bei Lörrach (Baden)* und **Ernst Issel,** *Pfarrer in Eichstetten (Baden).*

Ihre Abhandlungen sind aufgenommen in die Werke der Gesellschaft (sechste Serie, Theil II und III).

Als Verfasser der zwei Abhandlungen über dieselben Gegenstände, gezeichnet mit den Mottos: „Wir glauben, darum reden wir", und Joh. 17, 17, welche einer Auszeichnung würdig geachtet sind, haben sich angemeldet die Herren:

Hermann Freiherr von Soden,

Archidiakonus zu St. Jakobi, Chemnitz (Sachsen), jetzt Prediger in Berlin,

und

Dekan **Schmoller**

in Derendingen (Württemberg).

In ihrer Versammlung vom 12. September und folgenden Tagen haben die Direktoren der Gesellschaft ihr Urteil gefällt über zwei Abhandlungen, die ihnen vor dem 15. Dezember des vorigen Jahres zugesandt waren. Beide bezogen sich auf die Preisfrage:

Die Gesellschaft verlangt: *„eine biblische Apologetik oder eine Auseinandersetzung und Würdigung der Art und Weise, wie in den verschiedenen Schriften der Bibel die Religion anempfohlen und verteidigt wird."*

Die erste Abhandlung in deutscher Sprache mit dem Motto: *πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν*, konnte nach dem einhelligen Urteile der Direktoren auf Krönung keinen Anspruch machen.

Die zweite Abhandlung, in französischer Sprache, mit dem Sinnspruch: *„Pietatis ergo"*, hatte einen sehr grossen Umfang, einen reichen Inhalt und war mit Sorgfalt redigirt. Wenn die Direktoren blos auf die darauf verwendete kolossale Arbeit hätten acht geben dürfen, so würden sie hier den ausgesetzten Preis nicht haben versagen können. Die Hauptfrage aber musste ihnen diese sein, ob der Verfasser gegeben hätte, was die Gesellschaft verlangt hatte, und darauf sahen sie sich zu ihrem Bedauern verpflichtet, negativ zu antworten. Was ihnen hier dargeboten wurde, war keine „Biblische Apologetik".

Immerhin ist die Gesellschaft bereit, wenn der Verfasser ihr seinen Namen bekannt machen will, ihm die Summe von zweihundertfünfzig Gulden auszuzahlen, indem sie es ihm überlässt, von seiner Abhandlung den Gebrauch zu machen, der ihm dienlich scheint.

Darauf beschlossen die Direktoren, die beiden in 1885 ausgeschriebenen Fragen zurückzunehmen und die nachfolgenden zwei neuen Preisfragen auszuschreiben:

1) Welches ist der gegenwärtige Stand der synoptischen Frage?
2) Die Gesellschaft verlangt: „eine wissenschaftliche Abhandlung, worin der protestantische Kultus in seinem Charakter geschichtlich gezeichnet und, mit Rücksicht auf die religiösen Ansichten und Bedürfnisse unserer Zeit, nach seinem Werte geschätzt wird."

Die Antworten werden erwartet vor dem 15. Dezember 1888; was später eingeht, wird der Beurteilung nicht unterzogen und bei Seite gelegt.

Vor dem 15. Dezember 1887 wird den Antworten entgegengesehen auf die 1886 ausgeschriebenen Preisaufgaben, über „das Gewissen" und über „das Disziplinarverfahren in der niederländischen reformirten Kirche".

Für das Weitere vergl. Jahrgang 1887 dieser Zeitschrift, Seite 65.

PROGRAMM

der

Teyler'schen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem

für

das Jahr 1888.

Die Direktoren der Teyler'schen Stiftung und die Mitglieder der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft haben in ihrer Sitzung vom 15. Oktober 1887 ihr Urteil abgegeben über die vier vor dem 1. Januar desselben Jahres bei ihnen eingegangenen Abhandlungen.

Eine von diesen, deutsch verfasst, mit dem Motto: *τὰ κρείττονα ἐχθρὰ τἀγαθοῦ* war eingesandt zur Beantwortung der Frage:

„Was lehrt, abgesehen von den Büchern des Neuen Testaments, die alt-christliche und die griechisch-römische Litteratur des zweiten Jahrhunderts hinsichtlich des Ursprunges und der frühesten Entwickelung des Christentums?"

Schon der Titel: „Die Entwickelung des Christentums im zweiten Jahrhundert" zeigte klar, dass der Autor die Meinung der Preisfrage nicht verstanden hatte. Was er über diesen Gegenstand vorbrachte, war ausserdem unvollständig und dürftig. Sein Aufsatz konnte also durchaus nicht in Betracht kommen.

Die drei anderen Abhandlungen galten der Frage:

„Die Gesellschaft verlangt eine Untersuchung nach der Echtheit und der Integrität des Briefes an die Galater in Zusammenhang mit den dagegen in der letzten Zeit erhobenen Bedenken."

Keine derselben konnte mit dem Preise bedacht werden.

Hiernach beschloss man die Preisfrage zu wiederholen und zwar mit Rücksicht auf den Umfang der dazu nötigen Untersuchung und auf die Forderungen einer tüchtigen und gut geschriebenen Monographie, für einen zweijährigen Termin, so dass die Antworten vor dem 1. Januar 1890 erwartet werden. Die Preisfrage lautet:

„Die Gesellschaft verlangt eine Untersuchung nach der Echtheit und der Integrität des Briefes an die Galater in Zusammenhang mit den dagegen in der letzten Zeit erhobenen Bedenken."

Als neue Preisfragen, worauf die Antworten vor dem 1. Januar 1889 eingesandt werden müssen, wird angeboten:

„Die Gesellschaft verlangt eine Abhandlung über die chronologische Reihenfolge, worin die Briefe des Neuen Testaments verfasst sind, insofern diese abzuleiten ist sowohl aus ihrer gegenseitigen Uebereinstimmung und gegenseitigen Verschiedenheit als aus dem in den späteren Briefen gemachten Gebrauch von Worten und Citaten, die in den früheren vorkommen."

Für das Weitere vergl. Jahrgang 1887 dieser Zeitschrift, Seite 66.

Bücherschau

der

„Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz".

Uhlhorn, Gerhard, Dr. theol., Abt zu Loccum: *Katholizismus und Protestantismus gegenüber der sozialen Frage.* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag. 1887. 60 Seiten. Preis: 1 Mark.

Die katholische Kirche ist bekanntlich mit aller Energie auf den Kampfplatz der sozialen Parteien der Gegenwart getreten. Sie musste das nicht bloss, weil die soziale Frage die Kardinalfrage unserer Zeit ist, sondern weil sie selbst von Haus aus eine sociale Institution, ein socialer Organismus, ein Staat im Staate ist. Dass sie aber nicht fähig ist, die soziale Frage unserer Zeit zu lösen, wie sie behauptet, beweist dieses Schriftchen ebenso ruhig als überzeugend, ohne dabei die grossen Errungenschaften und bleibenden Verdienste des Katholicismus älterer und neuerer Zeit zu leugnen. Inwiefern der Protestantismus der Vater des Sozialismus, die Quelle der sozialen Missstände der Gegenwart sei, wie von katholischer Seite bekanntlich immer und immer wieder, zum Theil allerdings nur mit Schlagwörtern, zum Theil aber auch unter grösserm Aufwand von Gelehrsamkeit behauptet wird, ist hier wiederum in aller Objectivität dargelegt. Auch die Verirrungen auf specifisch protestantischer Seite werden, und zwar ebenso milde als wahr, am Beispiel der inneren Mission dargethan und überhaupt eindringlich vor dem Wahne gewarnt, als ob die evangelische Kirche andere Waffen und einen anderen Beruf habe, als den der Verkündigung des Wortes Gottes. Dass hiezu ein kräftiges Gemeindeleben die Grundbedingung bilde, welche kein noch so blühendes Vereinsleben ersetzen könne, wie wahr ist dies doch und welch' reichen Segen würde eine Befolgung der diesbezüglichen eindringlichen Mahnung durch die Kirchen Deutschlands der gesammten evangelischen Christenheit bringen! Kurzum, wir haben hier ein herrliches Büchlein vor uns, bei dessen Lektüre uns unwillkürlich der Wunsch aufsteigt, dem ebenso wohlmeinenden als scharf blickenden Verfasser dankbar die Hand drücken zu können! (Paul Brandt.)

Göbel, S., *Neutestamentliche Schriften*, griechisch, mit kurzer Erklärung. Heft 1—5, enthaltend die älteren Briefe des Paulus. Gotha, Perthes 1887. Mk. 7.

Es war ein glücklicher Gedanke des Verfassers, eine Reihe neutestamentlicher Schriften in ähnlicher Form herauszugeben, wie wir schon längst Ausgaben der Klassiker besitzen: einen möglichst guten Text mit kurzen Einleitungen und Fussnoten bei schwierigen Stellen, weniger für das eigentliche theologische Studium als zur Einführung in das Studium der betreffenden Schriften. Der Verfasser hat mit ausgewählten Paulus-Briefen begonnen und dabei im ganzen eine recht glückliche Hand gehabt. Der Text ist der Tischendorf'sche ed. VIII; nur an wenigen Orten ist davon abgewichen worden. Die Einleitungen sind kurz und enthalten dem Zwecke des Buches entsprechend nicht den ganzen Apparat der einschlägigen Streitfragen, als vielmehr nur die positive Ansicht des Verfassers, die der nachfolgenden Auslegung zu Grunde liegt. Auf Polemik gegen andere Auffassungen ist meistens verzichtet worden; es hätte daher auch keinen Zweck, unsererseits mit dem Verfasser über seine Anschauungen rechten zu wollen. Auch in den Anmerkungen ist im ganzen das richtige Mass getroffen worden. Die vorliegenden 5 Heftchen, die auch einzeln käuflich sind, enthalten die Briefe an die Thessalonicher (Heft 1, 38 S.), den Brief an die Galater (Heft 2, 35 S.), den 1. Brief an die Korinther (Heft 3, 91 S.), den 2. Brief an die Korinther (Heft 4, 75 c.) und den Brief an die Römer (Heft 5, 125 S.) — Wir hoffen, der Verfasser werde sein Unternehmen auf sämmtliche neutestamentliche Schriften ausdehnen. *B.*

Das Ende der Reformation im Wallis.

Ein Beitrag zur schweizerischen Kirchengeschichte.

Von Dr. E. Blösch.

(Schluss.)

Das 16. Jahrhundert ist die Zeit der Confessionen, in denen grosse Gemeinschaften oder einzelne Personen von ihrer Auffassung der christlichen Lehren Rechenschaft zu geben versuchten. Unter allen diesen Bekenntnissen des Reformationsjahrhunderts nimmt nun aber dasjenige der Walliser eine eigenthümliche Stellung ein. Muss es schon überhaupt auffallen, dass dieselben keineswegs, wie man als selbstverständlich voraussetzen möchte, die zweite Helvetische Confession als Ausdruck und Richtschnur ihres Glaubens anerkannten, so ist es noch überraschender, dass dieses Bekenntniss auch in Form und Inhalt sich von allen Erklärungen dieser Art vollkommen unterscheidet. Es ist wohl das letzte Glaubensbekenntniss des 16. Jahrhunderts; seinem Ton und seiner Fassung nach könnte man es ebenso gut für das erste halten, da es völlig seine eigenen Wege geht.

Nur ungern verzichten wir desshalb darauf, „die Christliche Bekenntniss und Confession" in ihrem Wortlaut wiederzugeben, und doch nöthigt uns hiezu nicht bloss die Länge — 12 Folioblätter in unserer Abschrift — sondern nicht minder gerade die oben angedeutete Eigenart desselben. So merkwürdig die Thatsache des Ganzen ist, ebenso arm ist das Einzelne darin an dogmenhistorischem Gehalt.

Es beginnt mit dem Satze: „Wir bekennen und halten, es stande eim Christen und Gläubigen zu, sye ouch von nötten, das er recht erinnert sye sins berufs, von desswegen er ein Christgläubiger genampt wird." — „Darum im denn ouch von nötten, ein gewissen sichern grund zehaben, daran er sich halten, sin wissenschaft, erkanntnus und bekanntnus darus schöpfen und fassen, ohne einichen zwifel, schwanken und wanken." Diese Quelle des Glaubens aber ist „das Wort Gottes, d. h. die heilige, heitere, pure, reine, ungezwiflete canonische gschrift." Daraus folgt nun: Der Glaube an den Dreieinigen Gott, dem allein

alle Ehre gebührt, und welcher Beseitigung aller Menschensatzungen gebietet; die Lehre von Christo, dem einzigen Seligmacher, dem Herrn des Glaubens und Richter der Welt, und drittens die Lehre von der Kirche.

Nur der letztere Artikel wird dann etwas weiter entwickelt. Es erscheinen nämlich als Theile desselben: einige allgemein gehaltene Sätze von der Sünde, welche in die gut erschaffene Menschennatur hereingekommen ist, und von der Erlösung, welche als die von Gott geordnete Sammlung zur wahren Kirche aufgefasst wird. Von dieser wahren Kirche ist zu unterscheiden die sichtbare, und „in der triumphirenden kilchen werdent begriffen alle abgestorbenen Heiligen, als: die heilige, hochgelopte muter Maria und andere, welche wir, darumb das inen Gott so grosse gnaad bewisen, hochloben und preisen sollen, und Gott danken, ihren ehrliche (ehrenvolle) meldung thun, uns beflissen, ihr lehr behalten, so si hinder ihnen gelassen handt, ihrem guten, frommen und göttlichen wandel zefolgen in warem glauben, bussfertikeit, gedult, demut und liebe, und das ist die rechte gebührende Ehr, so wir ihnen erzeigen können und söllen, nit das wir si an Statt Gottes und Christi sines suns setzendt, oder inen zuschrybendt und zueignendt, was Gott und Christo allein gehört." Der wahre Gottesdienst besteht in der Betrachtung des Alten und Neuen Testaments und „der Kilchengeschicht" in den Versammlungen. Die Gränzen der Kirche sind nicht zu erkennen, da Solche draussen sind, die hinein gehören und umgekehrt; Zeichen derselben aber sind: die Feier der Sakramente nach der Einsetzung Christi, gute Disziplin unter den Gliedern und ein ehrbarer Wandel. — „Der gloube allein macht uns selig ohne die werke, hierus volget aber nit, dass man nit schuldig sye, gute werke zu thun." Wie in der Sünde, so gibt es ouch in den Werken Graduntersehiede, und um vorwärts zu kommen im Glauben und in guten Werken, dazu haben wir die Gnadenmittel, das Wort Gottes und die Sakramente. Ueber das Priesteramt entscheidet einzig die von Gott verliehene Gabe, aber weltliches Gut gebührt dem Priester eben so wenig als weltliche Macht; die weltliche Obrigkeit dagegen ist von Gott verordnet, und der Gehorsam gegen sie ist Christenpflicht. Der Glaube an das ewige Leben u. s. w. bildet den Schluss „Diesers ist unsere Bekenntniss, us heiliger, göttlicher gschrift genommen und gezogen, unsers erachtens gänzlich gemäss dem alten waren Christenlichen, catholischen glouben, also das wir nit anders halten können, sittenmal uns unsere Conszienz und das wort Gottes dabi stät und unverrukt zwingt zebliben; bitten desshalben ganz underthänig, getrungenlich und ernst geflissen, das si von iedermenklichem wol und flissig erwägen werde und gegen der heil. gschrift gehalten, denn wenn man uns us derselben eins andern kann berichten und underwysen,

wöllen wir gern volgen; wo aber dasselbig nit beschächen mag, können wir nit achten, das iemants so unverschampt unverstandig und grimm und unchristenlich, der uns mit gwalt dervon triben well. Gott verliche uns allen sin gnad und segen und erlüchte uns durch sinen h. geist mit der rechten waren erkanntnus sins göttlichen willens!"

Alle begrifflichen Erörterungen, Definitionen und Distinktionen sind hier vermieden, oder sie werden, wenn, wie beim Verhältniss von Glauben und Werken, solche Streitfragen zum Bewusstsein kommen, mit laienhafter Unbefangenheit erledigt. Das eigenthümlich Originelle in diesem Bekenntniss ist, dass durch den ganzen Gedankengang das Vertrauen auf Gott als Mittelpunkt der Religion erscheint, und die Erlösung gewissermassen untergeordnet, nur als Wiederherstellung dieses natürlichen Verhältnisses zu Gott, als Beseitigung der durch die Sünde eingetretenen Störung. Sicher ist diese Erklärung abgefasst worden, als die Hoffnung auf eine öffentliche Rechtfertigung schwand. Was den Verfasser betrifft, so fehlt uns jede Andeutung, gewiss scheint uns nur das eine, dass er nicht ein Geistlicher war.

Die Bekanntmachung dieses Bekenntnisses, sowie der andern Supplicationen und Protestationen, war übrigens nicht ganz ohne Erfolg. Der Landrathsbeschluss wurde freilich nicht zurückgenommen, aber er wurde auch nicht in Ausführung gebracht. Die Anwendung der angedrohten Gewaltmassregeln unterblieb. Infolge dieser zuwartenden Haltung trat die Angelegenheit in eine ganz neue Phase. Die Festung des evangelischen Glaubens sollte nicht mit Sturm genommen, sondern ausgehungert werden.

Alles was wir bis dahin erzählt, bezog sich zunächst auf die Gemeinde zu Sitten, deren Existenz und Duldung natürlicherweise zunächst dem Bischof ärgerlich sein musste. Die zahlreichere Gemeinde zu Leuk hatte er bisher unbehelligt gelassen. Als nun erstere durch den Wegzug ihrer eifrigsten Mitglieder und durch die Einschüchterung anderer an innerem Gehalt und Gewicht verlor, ging der Schwerpunkt der religiösen Bewegung hinüber nach Leuk. Hier glaubte man nur um so mehr das Heil und die Zukunft in möglichst weitgehenden Conzessionen suchen zu sollen.

Zehender berichtet darüber (a. a. O. S. 182): „Denen von Leuk, welche es an Mittlen und Ansehen denen von Sitten vorgethan, ouch die mehreren an der Zahl waren, hat der Bischof bis anno 1593 nichts sagen lassen; doch um das sie ihre besonderbaren Versammlungen hatten, erwarteten sie gleiches Traktament, wie die zu Sitten empfangen. Weil sie dann nicht genöthigt worden, zur Mess zu gehen, wolltend sie sich ferners geduldet haben, so man inen nur gestattet hätte, ihre Kinder ins Bernerbiet zum heil. Tauf zu tragen; beneben sie auch

verlangten, dass Jemand in der Stille zu inen käme, der bi inen Schul hielte und predigte. Sie vermeinten, die zu Sitten hätten sich zu hitzig aufgeführt und ohne Noth den Bischof wider si in Harnisch gebracht; hergegen die von Sitten bedunkt, die Leugker wären zu lauw und sollten sich als frye lüth mit mehrerer Tapferkeit denen Bischöflichen Gewaltthätigkeiten widersetzen, guter Zuversicht, sie möchten noch ein Religionsgespräch erhalten."

So drohte denn, um die Schwierigkeiten zu vermehren, eine Spaltung. Näheres hiezu gibt uns ein Schreiben, welches in unserer Abschrift kein Datum trägt, das aber wohl aus dieser Zwischenzeit stammt. Eine andere Hand — es ist die nämliche, von welcher auch die früher besprochenen Dokumente mit solchen Titeln versehen worden sind — hat darüber geschrieben: „Schryben an die von Bern, deren von Leuk, irer klag halb ob denen von Sitten, und ihr begären". Hier sprechen die Leuker ihr lebhaftes Bedauern darüber aus, dass ihre Gesinnungsgenossen von Sitten ohne ihr — der Leuker — Vorwissen „ein Glaubensbekenntniss gestellt, deren inhalt wir nit unterichtet", und dass nun der den Evangelischen ungünstige Abschied bestätigt worden sei, während doch — wie sie glauben — zu hoffen war, bei klügerem Vorgehen die Forderung eines unparteiischen Gerichts schliesslich noch bewilligt zu sehen. „Mithin so aber sind wir von fürtreffenlichen herren des Raths erinnert worden, wo man in aller stille und geheim unsere gewonliche Versammlungen üben, das Nachtmal des Herrn ohne einichen Pomp an orten wo vorhin begon, des Touffens aber von der grossen Diffikultäten wegen uns schlyssen lassen, verhoffeten si, man wurd so vil wasser in wyn thun, dass der sach möcht geholfen werden. Uf solches hat man umb ein resolution, wie das füglich geschehen möcht, gesollicitirt, welche wir empfangen und inhalts verstanden, darin wir (obglych die sach an ihr selber gut, so ouch notwendig) etwas beschwernuss empfunden, wie volget:

„Erstlichen die Kinder us dem Land ze tragen ze toffen, mag nit füglich geschähen, denn unser land mit hochen bärgen umgeben, welche von Ingang Octobers bis im usgang Meyens gmeinlich vorschlossen; ein eyniche pass zu St. Moritzen offen stadt, so dann die obristen Landlüt die Kindlein bis gan Beess (Bex) in höchster Kälte und grosser gfar tragen müssten, in die 20 myl wegs."

„Ein Predikanten in unser Land zu beschicken, würde, wie vornacher etwan beschechen, ein uflouf und empörung gebären; glichfalls ouch die Kindlein bis uf glägne zit ungetouft zu lassen, oder ouch heimlich zu touffen, umb welche stück alle es ein gliche rechnung hat und ohne ufrur nit bestan mögent. Derhalben wir leiders zwüschen disen zwey extremitäten in sitzen, eintwäders ein ufrur in unserm vatterland ufzurichten (welche, als wir ein grob unbändig volk habent, über

die schuldigen und unschuldigen gan wurde), oder aber unser gedacht vatterland cum religionis seminario et incrementis zu verlassen."

Sie wären, heisst es weiter, wohl bereit, im Nothfalle aus der Heimath auszuwandern, und man würde ihnen hier sogar gestatten, in aller Ruhe ihre Habe mitzunehmen, — „uns durret aber höchlichs, dass nach sölichem gebnen anlass die religionssachen in unserm lieben vatterland also erlöschen und der Sathan triumphiren sölle." Den Schluss bildet die Bitte, dass man ihnen einen Rath geben möchte „damit die religion in unserm lieben vatterland nit so gar schier in ihrem ingang ersuffe", und dass man doch in Bern dafür sorgen möchte, in den Bernischen Kirchen eine Abendmahlsfeier in einer Jahreszeit einzurichten, die den Oberwallisern die Theilnahme ermöglichen würde, „welches zu treffenlicher förderung der religion in unserm land möcht gerathen".

Die Reformirten zu Sitten erwiderten auf diese Anklage mit einer Rechtfertigungsschrift, welche, vom 24. August 1593 datirt, die von ihnen in der Sache beobachtete Haltung in sehr verständiger und angemessener Weise begründet. Man müsse, schreiben sie, nicht nur den von den Leukern eingesandten Abschied kennen, um die Lage billig beurtheilen zu können, sondern auch das, was ihm vorausgegangen. Zur Einreichung der Confession seien sie in Sitten genöthigt worden, um das Schlimmste abzuwenden, und zu einer Mittheilung an die Leuker, die so sehr erwünscht gewesen wäre, habe jede Möglichkeit gefehlt. In der Sache seien sie ja durchaus einig, nämlich nach dem einen Worte Gottes zu leben, und sich in der Taufe an das zu halten, was die Zuschrift der Evangelischen Kirchen ihnen angerathen habe: „wir bekennen aber wol, das den, welche noch nit wol berichtet und bestätiget, die von den briederen zu Leuk angerathenen difficultäten und beschwernissen nit wenig ze schaffen geben und irren mögend, wöllent ouch nit alle nach einem maass gemessen haben". Es wird namentlich anerkannt, dass „die von Sitten bessere gelegenheit haben, dann Andere ob inen gesessene, ihre Kinder us dem lant zu tragen"; allein nicht blos können auch sie diess keineswegs „ungehindert und unbeleidiget" thun, sondern sie müssten das unter allen Umständen für das einzig Richtige halten. Gottes Wort muss auch hierin Regel machen, und ohne die rechte Standhaftigkeit und Ueberzeugungstreue hat auch die Predigt des Evangeliums im Wallis weder Dauer noch Werth, „mag auch kein recht Seminarium und üffnung im wahren christlichen Glauben und Religion bestan." Daher der Entschluss der Sittener, eher das Land zu verlassen, als von ihrer Ueberzeugung etwas abmarkten zu lassen.

Diess Inhalt und Ton der an die Schweizerischen Schwesterkirchen abgegangenen Schriften. Sie zeigen uns, dass der Dissensus

zwischen den beiden wichtigsten Wallisergemeinden hauptsächlich um einen Punkt, um die Taufe, sich drehte. Dem oben mitgetheilten Schriftenwechsel war eine andere Erörterung vorausgegangen. Es handelte sich um die Frage, ob es den reformirten Wallisern gestattet werden könne, im Interesse des Friedens und der ungestörten Fortdauer ihres stillen Glaubenslebens, in Hinsicht auf die Taufe eine Conzession zu machen, das heisst: ihre Kinder in den katholischen Kirchen des Landes zur Taufe zu bringen. In Leuk sah man diese Anbequemung als eine gebotene an und berief sich darauf, dass der Taufritus trotz einiger willkürlicher Zuthaten doch der urchristlichen Einsetzung nicht widerspreche, die Theilnahme daran eine Verläugnung Christi nicht in sich schliesse, und dass um diesen Preis es möglich sei, das Aeusserste, nämlich die völlige Ausrottung des Evangeliums im Thale der Rhone, zu vermeiden. In Sitten dachte man darüber strenger und glaubte, bei der beobachteten Uebung, die Neugebornen über die Grenze zu tragen, beharren zu müssen.

Die schwierige Frage wurde den reformirten Schweizerkirchen, zunächst derjenigen in Zürich, zum Entscheid vorgelegt. Die Schriften, in welchen dies geschehen ist, kennen wir nicht; vielleicht sollten sie in den Züricher Archiven noch zu finden sein, dagegen liegen zwei hierauf bezügliche Briefe bei unsern Akten, beide vom 1. Juni 1593 datirt; eine kurze Meinungs-Aeusserung der „Ministri et professores ecclesiae et scholae Tigurinae“ an die Berner Geistlichen, und zweitens ein förmliches lateinisch abgefasstes Gutachten, welches dann — einer beigeschriebenen Notiz zufolge — in weitläufigerer deutscher Fassung am 15. Juni an die Gemeinden von Sitten und Leuk abgesandt worden ist.

Es kann nicht befremden, dass die Züricher Theologen es für unmöglich erklärten, ohne Verletzung der Christenpflicht sich zur Annahme des Römischen Taufsakraments herbeizulassen. Sie heben hervor — und sicher mit Recht — dass es sich keineswegs um ein Adiaphoron handle, dass gerade dem Zeichen der Aufnahme in die Kirche eine prinzipielle und entscheidende Bedeutung zukomme, und dass, wenn dieser Schritt gethan, mit weit mehr Grund bald auch die Kniebeugungen vor dem Allerheiligsten, das Entblössen des Hauptes vor den Heiligenbildern, das Anzünden von Wachskerzen, die Theilnahme an Wallfahrten, und andere derartige durch die Reformation beseitigte Ceremonien, als unwesentliche Dinge bezeichnet und wieder angenommen werden könnten. Der Rath der Zürcher ging somit ganz bestimmt, bei aller Anerkennung dessen, was sich für das Gegentheil sagen liess, dahin, dass die gläubigen Walliser ihre Kinder nicht durch den Römischen Priester sollen taufen lassen. Die Berner

scheinen, wie nichs anders zu erwarten, dieser Meinung zugestimmt zu haben.

Weit entschiedener noch in diesem Sinne lautet ein längeres Ermahnungs- und Aufmunterungsschreiben, welches die Zürcher am 1. Februar 1594 den „frommen, Edlen, vesten, fürsichtigen wysen, den Evangelischen Gemeinden zu Sitten und Leuk im Wallis" zukommen liessen. Hier wurden die Walliser aufgefordert, ihre Kinder in aller Stille in der Nachbarschaft taufen zu lassen und im Falle der Noth auch unbedenklich die bessere Jahreszeit abzuwarten; mit starken Worten werden sie erinnert, dass sie allen päpstlichen Aberglauben „nit allein als Tand, sunder als Kaat, Uswüscheten und Wust" zu betrachten hätten. Dabei sollen sie freilich sich vor falschem Eifer hüten und vor allem provocirenden Auftreten; ihre katholischen Mitbürger und Blutsverwandten sollen sie nicht als Heiden ansehen, „diewyl zwischen denen, von welchen die seligen Apostel redend, und denen, under welchen ir wonend, dennocht ein grosser Underschied ist". Im Uebrigen mögen sie Gott walten lassen, der, vielleicht durch ihr Verbleiben im Lande, vielleicht durch ihre Auswanderung, sein Reich fördern werde u. s. w.

Ungefähr im nämlichen Sinne schrieben am 26. März 1594 die Vorsteher der Berner Kirche. Namentlich warnten auch sie vor übercifrigem und ungeduldigem Wesen: „Wir pitten euch ouch, liebe Brüder, das keiner under euch etwas anfache oder fürnäme, was die Religion belanget, es geschehe denn mit vorwissen und inwilligung der anderen Brüeder und gloubensgenossen. Ja wir begärend, dass Ir euch zu allen syten still und rüewig haltend, so lange euch vergönnt wird, still und rüewig zu sin, euch schmückind und trükind, so wyt und verr es unser Christliche Conscienz ertragen mag." Bestimmter aber, als die Zürcher, riethen die Berner von voreiliger Auswanderung ab; die Walliser sollen nicht ohne dringendste Noth das Evangelium aus ihrem Lande tragen, das dort möglicherweise noch eine grosse Zukunft hat; sie sollen sich eher Geldstrafen auflegen lassen, bevor sie zum letzten Mittel greifen. Sogar das „allgemeine Priesterthum" der Walliser macht den Berner Predigern weniger Bedenken, als man annehmen möchte. „Und diewyl Ir kein öffentlichen Lehrer habend, sollend und mögend Ir alle Lehrer und Prediger sein, also dass, wo einer seiner Nächsten kann und mag auch zur Erkenntniss der Warheit bringen, der soll es gänzlich nit underlassen. Bass (besser) könnend Ir die zyt üwers fridens nit anlegen, noch Gott einen grösseren gfallen thun." Von ihren Landesfreiheiten sollen sie sich nicht drängen lassen, und hierin, als einer politischen Frage, werde auch die Berner Obrigkeit ihnen an die Seite stehen. In dieser Hinsicht sei auf den Abschluss des neuen Bündnisses zu hoffen, welches, bereits ratifizirt,

nur noch der Beschwörung harre. Gut wäre es, wenn bei Gelegenheit dieses Bundesschwurs etwa der Landeshauptmann Peter Am Büel nach Bern kommen könnte, als ein ihnen freundlich Gesinnter, dann würde es wohl dazu kommen, „dass der Bischof die Milch um ein gutes herunterlassen müsste." Erst am Schlusse kommt dann auch diese Zuschrift auf die Frage von der Taufe und spricht sich in etwas zweifelhafter Weise dahin aus, die katholische Taufe sei „wo möglich" zu vermeiden; wenn aber die Umstände dazu zwingend seien, so mögen sie sich unterziehen und es „Gott klagen". Besser wäre es freilich, wenn sie einen Priester finden könnten, der bereit wäre, nach den einfachen Einsetzungsworten zu taufen.

Nicht lange vor dem Abgang dieser in Wallis erwarteten Antwortschreiben, am 15. September 1593,[1]) hatte der schon genannte Doctor Antonius Weiss einen uns im Original vorliegenden Privatbrief an den Pfarrer Johannes Haller in Bern geschrieben, und wenn wir eine Stelle in demselben richtig verstehen, so hätte wenige Tage zuvor der in Bern hochangesehene Geistliche selbst mit Weiss eine persönliche Zusammenkunft gehabt. Vielleicht war es in Aelen (Aquilone) oder Bex (Baccia), wo auch der briefliche Verkehr durch den Bernischen Gubernator oder den dortigen Ortspfarrer jeweilen vermittelt wurde.

In seinem Briefe bittet der Führer der reformirten Sittener um Rath und hofft auf kräftige Fürsprachen der Berner Regierung, obwohl die neuesten Nachrichten aus Frankreich ihn besorgen lassen, dass man schwerlich mit der nöthigen Energie werde aufzutreten wagen.

Berichten wir bei diesem Anlasse von zwei anderen Schriftstücken, die von der Hand des nämlichen Weiss herrühren, aber weder Datum noch Unterschrift tragen, und die wir desshalb anderswo nicht einzureihen wissen. Das eine derselben ist dadurch bemerkenswerth, dass es die Ansicht ausspricht, es werden selbstverständlich die Walliser engern Anschluss an die Schwesterkirchen suchen müssen. „Si nobis Deus in patria nostra constituendae ecclesiae reformatae, saltem privatae, gratiam daret, illam conformam esse cuperemus Helveticae et Gallicanae, quae in nullo inter se dissentiunt; ita ex praescripto illorum descendere parati sumus, ac earum confessioni nos submittere, et earum ministri sint formatores et moderatores".

Damit war ein Punkt angedeutet, dessen Wichtigkeit den Einsichtigen längst sich aufdringen musste. Der Mangel an Anschluss an eine starke und gesicherte Kirche, der geordnete und anerkannte Zusammenhang mit der reformirten Schweiz machte immer empfind-

[1]) Das Datum ist zwar von anderer Hand, vielleicht vom Empfänger beigesetzt, darf aber doch wohl als zuverlässig angesehen werden.

licher sich fühlbar. Vielleicht war es diese Erkenntniss, welche Veranlassung gab, dass die Walliser im Jahr 1596 eine neue Anfrage in Betreff der Taufe an die Züricher Geistlichen richteten. Das hierauf von ihnen abgefasste Gutachten wurde durch die Basler, Berner und Schaffhauser Prediger unterzeichnet, (Basel am 14. Juni, Schaffhausen am 16. Juni und Bern am 20. Juni) und durch den D. Rodolfus Koerner, minister ecclesiae Tigurinae ad sanctum Petrum, ins Wallis gebracht, als er sich zum Kurgebrauch nach Leuk begab, „cum proficisceretur ad Thermas Valesianas."

Auch diessmal sahen sich die Theologen ausser Stande, die eigenthümliche Lage der isolirten Glaubensgenossen berücksichtigen und einen Entscheid nach deren Wunsch ertheilen zu können. Wenn der Apostel Paulus den Corinthern nicht gestatten wollte, an Götzenopfer-Mahlzeiten mit ihren Mitbürgern Theil zu nehmen, wie viel weniger ist eine solche thatsächliche Glaubensverläugnung erlaubt in Bezug auf die Taufe!

Immerhin konnten sie als reformirte Theologen das Heil nicht unbedingt von der Form des Sakraments abhängig machen; es musste die Möglichkeit gewisser Zwangslagen anerkannt werden, welche „ausnahmsweise als Entschuldigung gelten dürften", und damit war denn auch der Zweifel nicht ganz beseitigt. Die Frage tauchte immer wieder auf, ob eine solche Ausnahme wirklich vorliege, und der Gegensatz zwischen einer strengern und mildern Praxis dauerte fort. Diese Unsicherheit konnte aber der Erhaltung eines kräftigen, charaktervollen Gemeingeistes nicht förderlich sein. Durfte man die Form der Taufe als ein Adiaphoron betrachten, warum nicht anderes, was zu einem ungestörten und unangefochtenen Leben nothwendig erschien? — Diese Konsequenz zeigte sich bald. Unsere mehrfach benützte Quelle, Zehender's Kirchengeschichte (II., 207) erzählt uns zum Jahre 1603: „Denen zu Leuk und Anderen, so in Wallis nach der Gewissensfreiheit ächtzenden, hatte anno 1600 der gelehrte Wilhelmus Bucanus eine Reise dahin gethan. Da er ankame, hatte er sie in sorgfältiger Berathschlagung angetroffen, ob sie in Ermanglung des reformirten Gottesdiensts dem Päpstlichen, sonderlich den Predigen, wie auch den Leichenbegängnissen, beiwohnen können; ob sie in der Stille Prediger aus dem Berngebiet zu sich berufen dörfen, wie dann bald darauf sie N. Jacquemont von Genf berufen hatten."

Die Consequenz war es nicht allein, welche neben dem Gedanken an die katholische Taufe auch den andern an die Möglichkeit der Theilnahme an der katholischen Predigt auftauchen liess. Eine direkte Veranlassung dazu gab das Auftreten einer Persönlichkeit, über die wir leider durchaus nichts Näheres wissen, und die wir darum nur mit den Worten eines demnächst zu erwähnenden Aktenstückes zu be-

zeichnen vermögen. Die Frage ging dahin: Utrum ipsis liceat interesse concionibus dominicis sacrificuli cujusdam pontificii, quem Curionem vulgo vocant, qui multa quidem pro suggestu veritati consentanea proferre et errores pontificios levi brachio praeterire videtur, sed tamen formato crucis signaculo concionem auspicatur et eandem demurmuratis ad Virginem Mariam precibus claudit?

Die Frage konnte nur an einem Orte aufgeworfen werden, wo einerseits ein lebhafter Hunger nach der Predigt des göttlichen Wortes sich einstellen musste, und wo anderseits den sich selbst überlassenen Laien die confessionellen Gegensätze nicht in ihrer vollen Schärfe zum Bewusstsein kamen, während im Katholizismus selbst eine populäre Form der Religiosität noch selbst im Klerus vorkommen konnte. Unter solchen Umständen musste aber auch die Frage eine grosse Wichtigkeit erhalten und für die Zukunft so oder anders entscheidend sein.

Als Bucanus diese Berichte in die Schweiz zurückbrachte und einen neuen Entscheid der reformirten Theologen im Namen der Walliser sich ausbat, war die Verlegenheit nicht gering. Die Antworten, welche bis zum Mai 1601 einliefen, sind höchst merkwürdig, und nur ungern verzichten wir auf deren Wiedergabe. Basel und Schaffhausen erwiderten in lateinischer, Zürich dagegen in deutscher Sprache.[1])

Das Bernische Schreiben kennen wir nicht, die Ansicht von Zürich dagegen ging auch jetzt dahin, dass jede Theilnahme an einem gottesdienstlichen Akte der Römischen Kirche als Verleugnung des evangelischen Glaubens anzusehen und daher zu unterlassen sei. Noch weit entschiedener lautete die Sprache der Basler; einzig die Prediger der Kirche von Schaffhausen zeigten sich einer anderen Auffassung nicht abgeneigt. Was jenen Priester Curio betrifft, „foenum et stipulos auro argentoque immiscens", so sei da wohl zu unterscheiden: „Aut gustum veritatis habet etiam evangelicae, aut non habet, habere se tamen simulat, ut astuta vulpecula simplicioribus ponens insidias. Si non habet, quod facile post dominicam ex vita et moribus perspicitur, non audiatur. Si habet, patienter, ut ferendus, ita quoque audiendus." Aehnlich sehen sie auch die *Tauf*frage an. Bei der geographischen Lage des Wallis stellt sich nämlich die Frage einfach so: „Utrum satius: parvulos a sacerdote baptizari pontificio, an vero non baptizatos mori?" und darauf muss die Antwort lauten, dass das erstere vorzuziehen ist: „Asseritur prius, quia substantialia baptismi retinentur, utut indebita adhibeantur accidentia a pontificiis, atque insuper illi nostro acquiescunt baptismo, quemadmodum et nos illorum

[1]) Die Zürcher beriefen sich übrigens dabei auf eine Erklärung, welche Theod. Beza mit seinen Genfer Kollegen bereits im Jahr 1597 auf eine damals in ganz ähnlichem Sinne an sie gerichtete Anfrage abgegeben hatte.

baptismo vicissim.“ Einen bestimmten Rath in diesem Sinne wagten indessen auch die Schaffhauser nicht zu geben, und so war das Ergebniss kein anderes als früher: Die Einen glaubten sich's gestatten zu dürfen, die Andern meinten sich's versagen zu müssen.

Bucanus brachte diese Antworten wieder nach Sitten zurück, wie wir aus einem Briefe ersehen, den er nach Beendigung seiner Reise dorthin im November 1601 nach Bern geschrieben hat, um Bericht zu erstatten. Er scheint gut aufgenommen worden zu sein, aber die unvermeidlichen Folgen, die aus der Lage sich ergaben, wurden damit nicht aufgehalten. Volle Strenge in der Geltendmachung des confessionellen Standpunktes hätte vielleicht eine Verfolgung gegen die Reformirten im Wallis provozirt, damit aber auch sie aufgeweckt und zu festem dauerndem Zusammenschluss gezwungen; eine milde Praxis möglicherweise — im Anschluss an die politischen Constellationen — einen grossen Theil der Walliser Bevölkerung dem Einflusse evangelischer Lehren offen halten und allmälig gewinnen können. Aber es geschah, wie so oft, weder das eine noch das andere, und damit das Schlimmste.

Die Anhänger der Reformation im Wallis sind zwar damit nicht verschwunden. Eine dem päpstlichen Katholizismus abgeneigte Stimmung blieb in einem grossen Theile der Bevölkerung herrschend, aber der Fortbestand reformirter Gemeinden als kirchlicher Corporationen, als Cultusgenossenschaften, war unmöglich geworden. Aeusserlich betrachtet freilich machte die Oppositionspartei erst jetzt viel von sich reden. Sowohl Vuillemin als Hidber — in seiner oben zitirten Abhandlung — beginnen eigentlich erst hier in ihren Berichten über den Ausgang der Walliser Reformation.

Nachdem Ende Oktober 1602 die Landschaft Wallis ihren Bund mit den VII katholischen Orten erneuert und befestigt hatte (Eidg. Absch. V. 1. S. 617), sandten im Juli 1603 die vier evangelischen Städte und die drei rhätischen Bünde eine Gesandtschaft nach Sitten, um den Bischof zur Duldung seiner reformirten Unterthanen zu bitten. Aber schon wenige Tage später (am 8.—20. Aug. n. Stils) kam eine Botschaft der katholischen Schweiz, welche mit Aufbietung aller Agitationsmittel jenem Einfluss entgegenwirken sollte. (Eidg. Absch. V. 1. S. 654—655.)

Während so die evangelische Kirche die ganze Schwäche ihrer Organisation offenbar machte, indem sie den fragenden Glaubensgenossen nicht einmal klare und haltbare Rathschläge zu ertheilen vermochte, noch weniger aber für die bedrohten in geschlossener Einheit und wirksamer Energie einzutreten wagte, wurde nun von katholischer Seite das bewährte gegenreformatorische Mittel der Kapuziner-Missionen mit voller Kraft und mit Erfolg in Anwendung gebracht.

Demjenigen, was über diese Jahre in den oben genannten Werken steht, haben wir nur noch Weniges aus ungedruckten Quellen als Ergänzung beizufügen:

Eine offenbar aus den Zürcher Archiven schöpfende Handschrift, Collectanea Politica des Johann Rudolf Steiner von Zürich[1]) berichtet (Band VI, pag. 69): In Wallis hat ein Bischof zwei Kapuzinerklöster bauen wollen, das eine zu oberst, das andere zu unterst im Lande. „Diewyl aber vil fürnämer lüthen daselbst evangelisch, so haben sie ein Hoffnung gehabt, noch einst zu einer Reformation zu kommen, welche ihnen durch die Jesuiten und Capuziner möcht benommen werden. Deshalben haben sie ein Predikanten von Genf beschickt, der ihnen das Evangelium predige. Damit (hat) der Bischof einen grossen Unwillen empfangen, und weil Junker Moritz von der Alba dem Prediger sammt den Evangelischen Schirm geben, hat ihm der Bischof und der Abt zu St. Moritz trüwet, die Matzen uf das Hus zu legen. Er (von der Alba) hat gesagt, wenn sie ihm die Matze uf sin Hus legen, so wolle er sie dem Bischof und Abt uf ir schlyssen — Einkünfte (?) — legen." Die vier Städte und die drei Bünde, erzählt Steiner weiter, hätten ihre Vermittlung angeboten; diese sei auch angenommen worden, und ihr Ausspruch dahin gegangen, dass weder Jesuiten noch Kapuziner je in das Land Wallis kommen sollten, eben so wenig aber reformirte Predikanten; dagegen solle den Reformirten im Lande freie Uebung ihrer Religion gestattet sein. Ob die fernere Behauptung Steiners, dass jene Gesandtschaft der VII Orte vom August 1603 im hochgelegenen Zehnden Goms direkt zur „Aufführung der Matze" und einem gewaltsamen Ueberfall der Stadt Sitten gereizt habe, richtig ist, mag dahingestellt bleiben. Was die Eidgenössischen Abschiede sagen, spricht eher für die Wahrscheinlichkeit.

Entsprechend, wenn auch mit etwas anderen Einzelheiten berichtet die mehrfach erwähnte Kirchengeschichte von Zehender: „Anfangs 1604 ist es so weit gekommen, dass der Pannerherr Martin Jost und Landeshauptmann Georg von der Flüh, genannt Michael, als der Römischen Religion nicht gar Günstige, vom Gomser Zehnden ihrer Ehrenstellen entsetzt wurden, ouch im Jahrmarkt zu Visp, den 6. Januar, unrühige Landleute, wider die Landsvergleichung anno 1550, sich zusammengerottet und nach langer Arbeit erhalten, dass auf einem zu Visp gehaltenen Landrath den Reformirten — unter welchen Landvogt Schweizer, Barthlome Wyss und Michael Magron sich bevorab eifrig und standhaft erzeiget — angezeigt worden, innert zwei Monaten Päpstlich zu werden, oder aus dem Lande zu zeuchen und an den erlittnen Kosten

[1]) Stadtbibliothek Bern. Mss. H. H. VI. 72. Siehe Haller Bibl. der Schweiz. Geschichte, VI. 1549.

2000 Kronen zu bezahlen. Ueber das liessen sich die vier obern Zehnden, Gombs, Visp, Raron und Brieg, durch ganz subtile Pratiken, wider das Abmahnen der evangelischen Ständen, in die Spanische, mit den VII Orten habende, Bündtnus zu treten bereden. Der Papst weigerte dem nenen Bischof, Hildebrand Jost, das Pallium zu geben, so lange er nicht die vermeinten Ketzer entweder zum Römischen Gehorsam gebracht oder aus dem Lande verjagt hätte; desswegen der Bischof sich so hart gegen sie angelassen, dass anno 1605 neben dem französischen Ambassadoren Caumartin die Evangelischen Stände genug zu thun hatten, das angesteckte Feuer zu löschen und den Evangelischen so vil erhalten, bei Haus und Heim zu verbleiben."

Der hier erwähnte Landrath zu Visp, der vom 15.—17. März 1604 abgehalten worden ist, bezeichnet den eigentlichen Wendepunkt in der Katholisirung des Wallis. Der „Abschied" dieser Versammlung, auf welchen man sich später immer zu berufen pflegte, ist abgedruckt in der Sammlung der Eidgenössischen Abschiede (V. 1. S. 686, Anmerkung). Er machte — wenn er zur Exekution kam — nicht nur den reformirten Gemeinden einen längern Fortbestand, sondern auch den einzelnen reformirt Gesinnten das Leben im Lande unmöglich. Dass gleichzeitig — und wie es scheint nicht ohne dringende Veranlassung — eine neue Aufforderung an die Geistlichkeit gerichtet wurde, sich eines weniger anstössigen Lebenswandels zu befleissen, konnte an dieser Thatsache nichts ändern.

Die Auswanderung begann. Nach Michael Stettler's grosser (ungedruckter) Chronik[1]) traten schon am 2. April (1604) einige Walliser vor den Rath der Stadt Bern mit der Bitte um Ertheilung des Bürgerrechts; es sind die oben von Zehender schon genannten: Landvogt Schweizer, Bartholome Wyss und Michael Magron. „Aus sonderbaren wichtigen ursachen" wurde zwar dieses Begehren abgelehnt, dagegen den Exilirten die Niederlassung im Lande gestattet, und Manche siedelten sich, wie Stettler erzählt und Furrer bestätigt, im Bezirk von Aelen an. Furrer nennt unter den Ausgewanderten noch den Landschreiber Guntern, während nach ihm ein gewisser Jost, der als einer der Führer der Reformirten besonders bestraft werden sollte, auf inständige Bitte begnadigt wurde, im Lande blieb, und sogar zu hohen Aemtern gelangte. Leichter noch entschlossen die vielen weniger Compromittirten sich zum Bleiben.

Stettler, der als Mitlebender erzählt, berichtet weiter: „Und mittelte der gnedige Gott, dass die kummerhaften Evangelischen im Wallis durch Ablauf des schrecklichen Torrents und Waldwassers hernach und bi langem etlicher maassen bey frid und ruw verblibend und

[1]) Stadtbibliothek Bern. (Mss H. H. XIII. 60. S. 750.)

nit alle die, so das Evangelium angenommen, auss dem Lande sich begabend, sunder, glych den siben Tusenden, die Gott den Herrn zu Achabs ziten in Israel by irer Conscienzien fryheit, und den abgott Baal ungeehret, inen selbs vorbehalten und gefürchtet, unter den Römisch Catholischen in heimlicher üebung ihrer Religion wunderbarlich erhalten wurdent."

In der That ist noch während einiger Jahre beständig von „Reformirten im Wallis" die Rede. Der Kampf um die Duldung des evangelischen Bekenntnisses hörte nicht auf, aber er er erhielt doch von jetzt an mehr und mehr eine andere Färbung. Die religiöse Seite tritt sichtlich zurück. Wir sehen zwei politische Parteien, von welchen die eine im Bündniss mit den VII katholischen Orten, die andere im Anschluss an die vier evangelischen Städte und die drei Rhätischen Bünde das Heil des Landes erblickt; — oder vielleicht richtiger gesagt: wir sehen die zwei grossen Parteien der Schweiz, von denen jede hofft und sucht, das Wallis für sich zu gewinnen. An Energie, an Eifer und Geschick, standen sich indessen die beiden Strömungen keineswegs gleich.

Neben dem ungestümen und ungeduldigen Drängen der inneren Schweiz auf Ausführung des letzten Visper Abschiedes (siehe die Eidgenöss. Abschiede von 1604—1615) ist die Thätigkeit der reformirten Kantone äusserst lahm und matt. Zürich war, wie Basel und Schaffhausen, weit entfernt, und Bern, gegen Frankreich und Savoyen in schwieriger Stellung, musste in eben diesen Jahren sogar seine durch Staatsverträge geschützten ehemaligen reformirten Unterthanen in Thonon und im Pays de Gex dem katholischen Bekehrungseifer preisgeben, ohne Widerspruch erheben zu dürfen. Ob vielleicht auch der selbständige Charakter der Walliser Gemeinden mit ihrer Laienpredigt und ihrem eigenen Glaubensbekenntniss die Sympathien der reformirten Theologen etwas abgeschwächt hat, vermögen wir nicht zu erkennen.

Bald hat es sich herausgestellt, dass die von Stettler so hoffnungsvoll gepriesene „stille üebung der Religion" nicht im Stande sei, einen kirchlichen Gemeingeist wach und eine Glaubenstradition lebendig zu erhalten. Die seit langer Zeit predigerlosen, jetzt auch ihrer hervorragendsten Laienführer beraubten Evangelischen waren der systematischen Gegenwirkung der Kapuziner-Missionen[1]) nicht auf die Dauer gewachsen. Mit dem bewussten religiösen Feuer verlor allmälig auch die politisch freigesinnte Partei das Mark aus den Knochen, welche die Ausrottung der Ketzer noch eine Zeit lang hintertrieben hatte.

[1]) Ueber die von dieser Seite gemachten Anstrengungen gibt Furrer Bd. I im 19. Abschnitt, namentlich Seite 330 und 331 sehr vollständigen Bericht.

Das Todesurtheil der Walliser Reformation war vollends besiegelt, als Frankreich durch seine Agenten die Unterdrückung der Calvinisten empfahl und gleichzeitig die nationale Opposition gegen den Bischof und den Widerstand gegen den Einfluss der Spanier begünstigte. Von jetzt an war die Sache der Patrioten von derjenigen der Religion gänzlich getrennt; die Gesetze gegen die Ketzer wurden vollzogen.

Noch im Januar 1614 konnte auf einer Conferenz der katholischen Stände die Klage laut werden: „Es stehe im Wallis mit der Religion schlimmer als je“ (Eidg. Absch. V. 1. S. 1147), ja noch 1615 erklärte der neue Bischof Hildebrand Jost in einem an den Landrath gerichteten Schreiben: es haben in den zwei Jahren seiner Amtsverwaltung in den Zehenden Sitten und Leuk zu verschiedenen Malen im Jahr eine nicht geringe Zahl ohne Scheu und Rücksicht sich ausser Landes begeben, um dort das Abendmahl zu empfangen oder die Taufe ertheilen zu lassen, und sechs oder acht Knaben seien zum Studiren nach Zürich geschickt worden.[1]) — Allein in eben diesem Jahre kommen auch in den eidgenössischen Akten zum letzten Mal die „Reformirten im Wallis“ zur Sprache. „Es ging ein halbes Jahrhundert und die letzte Spur war verschwunden. Kaum weiss man jetzt noch im Wallis, dass es eine Zeit gab, da die Hälfte des Landes der Reformation zugethan war.“[2]) Die Herstellung der Glaubenseinheit ist im Wallis vollständig gelungen, ob zum Heil des Volkes, haben wir hier nicht zu untersuchen.

Die Christologie der Gleichnisse.

Eine biblisch-theologische Studie

von

Carl Pestalozzi, Pfarrer in St. Gallen.

Wer würde nicht immer wieder gern zu den Gleichnissen Jesu zurückkehren, zu diesen unübertroffenen Mustern ächt volksthümlicher Redeweise? Wie lebt und webt da alles vor unserm geistigen Auge! Ja, der Sohn des Menschen hat es verstanden, gerade durch seine Gleichnissreden seine ewige Wahrheit in unverwelklicher Jugendfrische

[1]) Furrer I. 329.
[2]) Ebendaselbst, Seite 349.

fortzupflanzen von Geschlecht zu Geschlecht. Heute noch wie in des Heilands Tagen schreitet Jahr um Jahr der Säemann durch die Furchen, der Arbeiter zieht mit seiner Hacke hinaus in den Weinberg, der Fischer wirft sein Netz aus, der Hirt treibt seine Lämmer auf die Weide, und sie alle, Säemann und Weingärtner, Fischer und Hirt, haben, ohne es zu ahnen, einen Auftrag an uns auszurichten; Jesus hat sie beauftragt, des Himmelreiches Geheimnisse den Menschenkindern aller Orten zu enthüllen. Und all die andern Vorgänge im Menschenleben, die der Meister zum Spiegelbild höherer Wahrheiten verwandt hat, werden ihre kräftige Sprache reden bis an das Ende der Tage, weil sie selber stets sich erneuern und verjüngen. Immer wieder lacht uns das Herz beim Anblick einer mit reifen Trauben dicht behangenen Rebe, immer wieder empfinden wir den Unwillen über den Obstbaum, der Jahre lang unsere Hoffnungen getäuscht. Drinnen im Hause macht die Hausmutter beim Bereiten des Brodes Gebrauch von der merkwürdigen Kraft des Sauerteiges, oder sie sucht mit ängstlicher Hast ein verlorenes Stück von ihrem Haushaltungsgeld und freut sich unaussprechlich, da sie's wieder gefunden hat. Der Mann muss hinausziehen, Handel zu treiben oder muss den schweren Gang antreten zu dem Gläubiger, den er doch nicht befriedigen kann. Da und dort wieder erneuert sich der Schmerz des Vaters über einen ungerathenen Sohn, oder es öffnet sich am freudigen Tage die Pforte des Hauses, um der Gäste mancherlei aufzunehmen. Und weil diese Freuden und Nöthen in mannigfaltigem Wechsel stets sich erneuern, so werden die Gleichnisse des Herrn alle Völker und alle Zeiten heimatlich anmuthen und ihnen die göttliche Wahrheit in verständlichster und durchsichtigster Weise darbieten. Welch ein Reichthum liegt in jeder einzelnen der so knappen und massvollen Gleichnisserzählungen! Wie offenbart jede einzelne eine unergründliche Tiefe einer Alles, was wir sonst wissen und kennen, übersteigenden Weisheit! Nicht zufällig ist's, dass in den Gesetzen und Vorgängen des Natur- und Menschenlebens die höheren Ordnungen des Himmelreiches schon angedeutet sind; denn derselbe allgütige Vater, welcher zu seinem Gnadenreiche uns beruft, hat ja auch allen irdischen Dingen als ihr Schöpfer Mass und Ziel gesetzt.

Einen nicht zu unterschätzenden Vortheil bietet es für die biblisch-theologische Behandlung, dass die Gleichnisse zu dem ziemlich allgemein als ächt anerkannten biblischen Stoff gehören, weil sie eben den Stempel originaler Geisteskraft an der Stirne tragen. Was die Auslegung anbetrifft, so wird es richtig sein, dass jedes Gleichniss vor Allem eine Hauptwahrheit uns darlegen will und dass man vor willkürlicher und gesuchter Ausdeutung nebensächlicher Züge sich zu hüten hat. Aber oft zerlegt sich der Hauptgedanke in verschiedene

einzelne Momente, die alle müssen beachtet werden;[1]) auch erkennt der tiefer Blickende mancherlei unausgesprochene Voraussetzungen, die dem Gleichniss zu Grunde liegen, oder leise angedeutete Beziehungen, welche aus dem Grundgedanken folgerichtig sich ergeben. Jedes Gleichniss wird zu seinem vollen Verständniss in Verbindung mit dem ihm zugehörigen Gedankenkreise zu betrachten sein. —

Mein Thema lautet: Die *Christologie* der Gleichnisse, also handelt es sich im Folgenden um eine Besprechung der Gleichnisse unter einem ganz speziellen Gesichtspunkte, nämlich dem christologischen. Ich möchte die Frage beantworten: *Was sagt Jesus vermittelst seiner Gleichnisse über seine eigene Person aus?* Oefters tritt bekanntlich er selbst im Rahmen der Gleichnisserzählung handelnd oder redend auf; eine sorgfältige Zusammenstellung dieser Selbstdarstellungen wird ein kräftiges und lebendiges Selbstzeugniss Jesu ergeben, das man jedenfalls wird müssen als *historisch gültig* anerkennen, ob man sich selbst zu diesem Zeugniss Jesu bejahend oder ablehnend verhalte. In einer Anzahl von Gleichnisserzählungen kommt Jesus nicht in ausdrücklichem Bilde vor; aber das Gleichniss ist doch charakteristisch für den, der es entworfen und es erzählt, es enthüllt uns seines Urhebers Gedanken, zeigt uns die Stellung, die er zu Gott und zu den Menschen einnimmt; implicite sagen uns also auch diese nicht unmittelbar christologischen Gleichnisse manches über Christus. Wir beginnen unsere Erörterung mit den letzteren, nur *indirekt* christologischen Gleichnissen und lassen in dem zweiten Theile des Referates die *direkt* christologischen Gleichnisse folgen.

Die Quelle für meine Arbeit bildet natürlich das Neue Testament im Urtext. Nachdem ich mir selbst den Stoff zusammengesucht und durchgearbeitet hatte, verglich ich gelegentlich folgende Werke:

Meyer's Commentare;
Keim, Jesus von Nazara. 1871 f.;
Gess, Jesu Person und Werk, letzter Theil 1887;
Alex. Schweizer, Predigten über das Reich Gottes. 1851;
Stier, Reden des Herrn Jesu. 1843;
Zündel, Jesus in Bildern. 1884;
Beyschlag, Das Leben Jesu. 1885, 1886;
Tamm, Der Realismus Jesu in seinen Gleichnissen. 1886.

Eine zusammenhängende Erörterung der Gleichnisse unter dem mir vorschwebenden Gesichtspunkte fand ich nirgends.

[1]) Wie Beyschlag I. 316 gegenüber Weiss betont.

I. Die indirekt christologischen Gleichnisse.

1) Von den sieben *Himmelreichsgleichnissen* Matth. 13 gehören die fünf letzten in diese Kategorie. In den Gleichnissen vom Senfkorn, vom Sauerteig, vom Fischernetz tritt Jesu Person ganz zurück; aber leuchtet nicht aus ihnen die *prophetische Klarheit* dessen, der sie erzählt, heraus? In einem Zeitpunkte, da die Genossen des Himmelreichs nur eine verschwindend kleine Schaar bilden, während das Reich des römischen Kaisers allgewaltig die weitesten Länder umspannt, — weissagt Jesus, das Gottesreich werde doch zum grössten aller Reiche heranwachsen, und diese Verheissung erfüllt sich! Während das Völkerleben noch gänzlich durch Selbstsucht, Ungerechtigkeit und Götzendienst zerrüttet ist, sieht er im Geiste des Himmelreichs Kräfte schon das gesammte Menschenleben heiligend und reinigend durchdringen; er nennt des Himmelreichs Genossen das *Salz* für die *Erde insgesammt*, das *Licht* für die *ganze Welt* (Matth. 5, 13–16). Kaum ist mit dem Auswerfen des *Netzes* begonnen, so spricht er sich schon darüber aus, was nach dem *Vollwerden des Netzes* noch zu geschehen habe. Frei von ängstlicher Hast und frei von kleinmüthiger Verzagtheit, schaut der Begründer des Gottesreichs mit unerschütterlicher Gewissheit und voller Zuversicht dem Siege seiner heiligen Sache entgegen.

Eine noch innigere christologische Beziehung erhalten diese Gleichnissreden, wenn man den unlöslichen Zusammung zwischen dem *Reich Gottes* und *Jesu eigener Person* bedenkt. *Ἰδοὺ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν*, sagt Jesus (Luc. 17, 21) zu den Pharisäern; das *ἐντὸς ὑμῶν* kann nach dem Zusammenhang nur heissen: *innert euch*, mitten unter euch; das Reich Gottes war schon da, „lebend in Jesu Christo, keimend im Glauben seiner Jünger.“ [1]) Durch Jesus geschah des Vaters Willen auf Erden wie im Himmel; in ihm war da die vollkommene Gerechtigkeit, der freudige Kindesgehorsam gegen den Vater und die hingebende Liebe zu den Brüdern; in ihm war die Sünde überwunden und dem Tode, wie all dem Elend, das aus der Gottentfremdung für die Menschen erwachsen war, die Axt an die Wurzel gelegt. Weil in Jesus allein das Reich Gottes erschienen war, so konnte der Eintritt in dieses Reich nur erfolgen, indem man in die persönliche Gemeinschaft mit Jesu Christo eintrat. Der Ruf: „Thut Busse und *glaubet* an die frohe Botschaft“ besagte im letzten Grunde: „Thut Busse und glaubet, dass *in mir* euch der Vater Verzeihung und neues Leben schenkt!“ Auch nach den synoptischen Evangelien redet

[1]) Alex. Schweizer, Predigten über das Reich Gottes. S. 9.

Jesus gelegentlich von den Kleinen, die *an ihn glauben*;[1]) wer an ihn glaubte, der hatte die frohe Botschaft verstanden, der war nunmehr dem Reiche der Himmel einverleibt. Trefflich sagt Beyschlag[2]): „In's Wort der frohen Botschaft gefasst, trat die Vaterliebe Gottes den Menschen entgegen als hohe, herrliche, heilige *Idee;* aber die Idee als solche, wenn sie auch ergreifen und entzücken kann, überwältigt nicht, wandelt nicht um; das thut nur die Thatsache, die Erfahrung. Erfahrbare Thatsache war die Väterlichkeit Gottes nur in ihm, der sie verkündigte. Er allein war für die Wahrheit seines Wortes der Bürge und er war es dadurch, dass jene ewige Liebesnatur Gottes, die er verkündigte, in ihm selbst *lebte,* lebte in Gestalt der eingeborenen Gotteskindschaft und des unendlichen brüderlichen Erbarmens, welche jener Vaterliebe Gottes vollkommener Spiegel waren. Mit innerer Nothwendigkeit ward darum der Glaube an sein Wort zum Glauben an seine *Person.*" Beyschlag verweist hiezu auf den Ausspruch Mtth. 11: „kommet her zu *mir,* ich will euch erquicken", welches Wort ganz entspreche dem Johanneischen: „Ich bin das Brot des Lebens — wer zu mir kommt, den wird nicht hungern." (Joh. 6, 35.) —

Hat man das erkannt, dass *in Jesu* das Reich Gottes da ist, so darf man gar wohl auch die Gleichnisse vom Himmelreich christologisch verwerthen. „*Mein Leben* soll das gesammte Menschenleben durchdringen", sagt Jesus in seinem Gleichniss vom Sauerteig, weil eben in ihm uns des Himmelreiches Kräfte dargeboten sind. Nur wer mit Jesus in beständiger Gemeinschaft bleibt, vermag ein Salz der Erde, ein Licht der Welt zu sein; denn des Salzes Kraft, des Lichtes Helle kommt von ihm.

Und wenn das Himmelreich verglichen wird mit der köstlichen *Perle* und dem *Schatz im Acker,* so folgt aus dem soeben Gesagten, dass nur in Christo die köstliche Perle, der Schatz von allerhöchstem Werthe, zu *finden* sei und nur in ihm wird jenes unvergleichliche höchste Gut *erworben.* Drangeben müssen wir allen Stolz auf unsere Tugend, das Bauen auf unsere Gerechtigkeit, alles eigenwillige, widergöttliche Wesen; nur um diesen Preis erlangen wir Christum und in ihm das Himmelreich zum persönlichen Besitz,[3]) wie dies Jesus ohne Gleichniss sagt in dem Wort: „Also nun ein jeder aus euch, der nicht allem entsagt, was er hat, der kann nicht mein Jünger sein." (Luc. 14, 33.) *Völlige Hingabe* verlangt Jesus, gewährt aber dafür auch *volle Befriedigung* und unbesiegliche Kraft. Die Siegeszuversicht Jesu, die das erste war, das wir bei den Himmelreichsgleich-

[1]) *ἕνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ*, Matth. 18, 6.
[2]) Leben Jesu, I. 343.
[3]) Cf. Alex. Schweizer, a. a. O. S. 114.

nissen hervorhoben, hat ihren tiefsten Grund also darin, dass Jesus selber der unbesiegliche Begründer des Himmelreiches ist und dass *er selber* in denen, welche sich ihm anschliessen, seine Sache zum Siege hinausführt.

2) Wir wenden uns zu einer zweiten Gruppe der indirekt christologischen Gleichnisse. Wie wird im *Gleichniss vom Samariter* (Luc. 10, 30–37) die Bethätigung des Erbarmens so liebevoll gezeichnet! man spürt gar wohl, der Erzähler hat seine helle Freude an dem, was dort der einfache Mann aus dem Volke thut. So umsichtig ist der Helfer, – er weiss den Schmerz zu lindern, die Wunde zu verbinden, den Verwundeten aufzuheben; er opfert willig Zeit und Geld und setzt sein eigen Leben in Gefahr und ruht nicht, bis ganz geholfen ist. Diese liebliche, eingehende Schilderung konnte nur von einem Herzen voll Erbarmen entworfen werden und ist schon in dieser Beziehung ein Zeugniss von dem Sinn und Geist unsers Herrn. Hinwieder spürt man deutlich die Entrüstung über den herzlosen Priester, über den herzlosen Leviten. Vollends im Gleichniss vom *reichen Manne und armen Lazarus* (Luc. 16, 19–31) schlägt hoch empor die Flamme heiligen Zornes über die selbstsüchtigen, hartherzigen Menschen. Jenes Gegenstück zum Gleichniss vom barmherzigen Samariter erinnert uns jeweilen an das Prophetenwort über den geistgesalbten Davididen: „Er wird den Armen im Lande Recht sprechen mit Billigkeit und er wird den Gottlosen tödten mit dem Hauche seines Mundes." Beides thut Jesus hier kraft seiner richterlichen Vollmacht; er thut es durch die Gleichnisserzählung, um möglichst viele dadurch vor der dereinstigen thatsächlichen Verurtheilung zu bewahren.[1])

Bei der Schilderung des barmherzigen Samariters spüren wir nicht blos das Erbarmen des Herrn für den Hülflosen; wir sagen geradezu: *so hat er selber gehandelt* an der aus vielen Wunden blutenden Menschheit. Nicht dass Jesus hier absichtlich von sich reden wollte; er wollte ja zunächst nur eine Illustration geben zu der rechten Befolgung dessen: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst." Aber die vollkommene Ausübung der Gottes- und Menschenliebe ist ja eben in ihm That und Wahrheit geworden und so wird uns unwillkürlich das Gleichniss zu einer Darstellung der gesammten Retterthätigkeit Jesu. *Er* ist der Mann aus dem Volke, der, während die amtlich zur Hülfe Bestellten die Wunden weiterbluten lassen, Hand anlegt zur Hülfe; mit selbstloser Hingebung und vollkommener Weisheit hilft er und setzt, da er selber weiterzieht,

[1]) Vergleiche auch noch das Gleichniss vom ungerechten Haushalter (Luc. 16, 1–9), dessen Sinn kurz sich dahin zusammenfassen lässt: Reichliche Ausübung der Barmherzigkeit ist die beste Klugheit!

andere Arme in Bewegung, das Rettungswerk fortzusetzen. Die dem Gleichniss beigefügte Mahnung: „Gehe hin und thue dessgleichen!“ fällt *für uns* sachlich zusammen mit der Aufforderung des Herrn: „Komm und folge mir nach!“ Gewiss haben Sie alle schon das Gleichniss vom barmherzigen Samariter christologisch verwerthet, und diess, wie wir uns jetzt auf's Neue überzeugten, mit vollem Rechte.

3) Wir haben endlich noch zu reden von dem christologischen Moment in denjenigen Gleichnissen, welche von der *Sünden vergebenden Gnade* handeln. Jesus erzählt uns von dem König, dem einer seiner Knechte 10000 Talente schuldete (Matth. 18, 23 - 35); der zahlungsunfähige Schuldner sollte verkauft werden, aber da er bittend vor dem Herrn niederfiel, da „erbarmte sich der Herr dieses Knechtes und gab ihn ledig und *erliess ihm die Schuld*.“ Womit verbürgt uns der Erzähler des Gleichnisses, dass wirklich der himmlische König, den er hier darstellt, in so grossartiger, alle Erwartung übersteigender Weise Verzeihung eintreten lässt? Jesús selber ist uns dafür Bürgschaft und Gewähr: *in ihm* lässt sich des Vaters Gnade zu uns herab. In jenes Königes Willen, Auftrag und Vollmacht handelt thatsächlich der Sohn des Menschen, indem er dem Reuigen zusichert: „Dir sind Deine Sünden vergeben.“ Der Bevollmächtigte Gottes zeigt uns am Schicksal des hartherzigen Knechtes aber auch des Königs strafende Gerechtigkeit gegen den, der die Gnade missbrauchte. Mit Nachdruck heisst es am Schlusse des Gleichnisses: „Also wird auch *mein himmlischer Vater euch* thun, wenn ihr nicht jeder seinem Bruder von Herzen die Fehler vergebet.“ Mit andern Worten: „Jetzt wisst ihr, wie es *mein Vater* mit *euch* hält, richtet euch darnach!“ Also sprechen kann doch nur der, welcher ganz und gar auf des Vaters Seite steht, Eins mit ihm im Verzeihen, aber auch Eins mit ihm in Heiligkeit und Gerechtigkeit.

Warum kann uns in einem andern Gleichniss Jesus so bestimmt versichern, der verachtete Zöllner sei *gerechtfertigt* in sein Haus hinabgegangen, der vermeintlich so fromme Pharisäer nicht? Das stand ja mit der damals herrschenden Anschauungsweise in direktem Widerspruch. Aber Jesus verkündigt jenes Urtheil Gottes klar und bestimmt *kraft seiner göttlichen Sendung*. Das Gleichniss enthüllt das göttliche Erbarmen, das *in Jesus lebendig* den Menschen entgegentrat und das bereits so mancher reuige Sünder an sich erfahren hatte.

Am herrlichsten offenbart Jesus des Vaters Gnade im Gleichniss vom verlornen Sohn. Unmittelbar vorher hat Jesus in den Gleichnissen vom verlornen Schaf und Groschen *seine eigene suchende* Thätigkeit beschrieben, und seine Freude, wenn er das Verlorene *gefunden* hat. Im dritten Gleichniss nun tritt Jesus selber ganz zurück in einer auf

den ersten Blick fast befremdlichen Weise. Zwischen dem heiligen Gott und zwischen dem durch die Sünde zerrütteten Menschen scheint sich hier die Vereinigung zu vollziehen ohne jeglichen Mittler. Aber es *scheint* nur so; denn eben durch *Jesu* ganzes Thun und Wirken, eingeschlossen sein Sterben und Auferstehen, war der gottentfremdeten Menschheit erst möglich, zum Vater zurückzukommen, und eben in Jesu nahm thatsächlich der Vater die verlornen Kinder wieder auf und an. Nitzsch spricht sich trefflich so aus:[1]) „Wenn Jesus sich hier zu verschweigen scheint, so ist er dort desto offenbarer, wo ein Hirt das verlorne Schäflein sucht. Denn *der* Sohn, der kein älterer und kein jüngerer ist, der ewige Sohn des Vaters, Eins mit ihm, sein Aug und Herz für die Verlorenen, mag er im Gleichnisse unsichtbar und ungenannt sein, so ist er doch in diese Welt gekommen, wo der Vater unsichtbar ist und den Vater niemand kannte, ihn zu offenbaren; so ist er doch zuerst nicht nur den Kindern des Gesetzes und des Fluches eine lebendige Meldung des noch versöhnlichen Vaters, sondern auch die Versöhnung selbst und der Weg geworden allen, dass sie sich zu Gott wieder finden mögen." Anschaulicher noch schreibt Herr Pfarrer Zündel[2]): „Da nun, wo der Heiland den Moment schildert, da der Vater den Sohn erblickt, und des Vaters Thun, da spürt man etwas von der Wahrheit seines Wortes: „Glaubet mir, dass ich im Vater bin und der Vater in mir ist." Es ist der Vater selbst, dessen ganze Sehnsucht nach dem Sohne hier zum Ausdruck kommt. Diese überwallende Liebe, dieses grossartige Vergessen, diese durch nichts mehr getrübte Freude über dem gefundenen, dem lebendig gewordenen, *dem Kinde,* das ist ein Ton vom Vater her, der durch alle Krusten der Verstockung hindurch tief in jedes Kindes Herz dringt. In dem Jubel des Vaters über den Wiedergefundenen vernehmen wir unsere hohe himmlische Berufung und vernehmen die Sehnsucht des zürnenden Vaters nach uns." Dem tiefern Nachdenken ergibt sich demnach, dass Jesus nicht darum im Gleichniss vom verlornen Sohn persönlich zurücktritt, um sich selbst uns entbehrlich zu machen, sondern darum, weil *sein* Thun hier ganz aufgeht in dem, was *der Vater durch ihn* thut. Jesus hebt als der gute Hirt das verlorne hülflose Schäflein empor — aber *eigentlich*, setzt er hinzu, hebt durch mich der *himmlische Vater* selber seinen verlornen Sohn zu sich empor. Der Hirt freut sich unaussprechlich darüber, dass er sein Schaf wieder hat; aber des Hirten Freude ist zugleich *die selige Freude des Vaters* darüber, dass er seinen verlornen Sohn wieder hat. Das Gleichniss vom verlornen Sohn spricht in ergreifender Weise jenen Kern

[1]) Siehe bei Stier, Reden Jesu, III. 283.
[2]) Jesus in Bildern, 1. Aufl., S. 186; 2. Aufl., S. 217.

des Evangelium aus: „Gott war in Christo, die Welt mit sich selbst versöhnend.“ [1])

Damit wurden uns schon die Gleichnisse, in welchen Jesus nicht einmal ausdrücklich von sich redet, zu einem gewaltigen Selbstzeugniss. Das Himmelreich, welches Jesus verkündigt, *er selber* trägt es in sich und verpflanzt es auf diese Erde; *er* ist der *Samariter*, der die Menschen vom Tode errettet; *in ihm* bietet der Vater selbst den Verirrten und Schuldbeladenen Vergebung an. —

Nun wollen wir übergehen zu denjenigen Gleichnissen, in welchen Jesus sich selber klar und deutlich abgebildet hat.

II. Die direkt christologischen Gleichnisse.

Jesus tritt uns zunächst einmal entgegen als der *Säemann*, der ausging zu säen (Matth. 13, 3—9). Wenn *ὁ σπείρων τὸν λόγον* auch nicht auf Jesus allein zu beschränken sein wird, so ist doch jedenfalls Jesus in *erster* Linie der Säemann und seine Jünger sind es nur in der unbedingten Abhängigkeit von ihm. Johannes der Täufer hatte vermuthet, der Messias verlange bei seinem Kommen, dass die Frucht schon reif sei, und werde daher gleich auftreten als der, welcher Korn und Spreu auseinanderscheidet, aber Jesus fängt vielmehr in seiner Wirksamkeit *von vorne* an. Er setzt nicht voraus, dass im Menschen schon etwas gewachsen sei. Wenn nur das Gefühl des eigenen Mangels und das daraus entspringende Heilsverlangen vorhanden („selig sind die Armen im Geiste, selig sind die da hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit“), so ist das alles, was Jesus als nothwendige Vorbedingung fordert. Er selber füllt nun den Mangel aus, indem er den Samen ausstreut, und siehe da, der von ihm ausgestreute Samen entfaltet, wo nicht das Menschenherz selber die Entwicklung hemmt, eine wunderbare Keimkraft und Lebensfähigkeit. Ein ganzes *neues Leben* wächst aus Jesu Wort im Menschen hervor; das zuvor so arme Herz wird reich an Sanftmuth, an Barmherzigkeit, an Reinheit, Friedensliebe, Leidensfreudigkeit, das ist die dreissig-, sechszig- und hundertfältige Frucht.

Wie kommt es aber, dass das von Jesus gesprochene Wort eine so gewaltige Lebenskraft in sich trägt? In der Erklärung des Gleichnisses nach Lucas wird das Räthsel gelöst mit den kurzen Worten: *ὁ σπόρος ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* [2]). Das darf aber nicht als blosse Phrase

[1]) Vgl. Fr. Zündel, Die Versöhnung in Christo. Synodalpredigt, gehalten am 31. Oktober 1887 in Zürich.

[2]) Luc. 8, 11. Beyschlag vertheidigt überhaupt die zwei in den Evangelien gegebenen Gleichnissauslegungen als ächt gegenüber den absprechenden Aeusserungen von Weiss.

aufgefasst werden. *Jesu* Wort *Gottes* Wort — geredet im Auftrage und im Namen Gottes, das erhebt die eigentlich göttliche Sendung Jesu über allen Zweifel.

Und warum entfaltete das Wort Gottes in Jesu Mund eine so herrliche Gotteskraft, während sein überliefertes Wort im Munde anderer Verkündiger leider oft so wenig ausrichtet? Der Grund liegt darin, dass seine Verkündigung vom Reiche Gottes geschah in jener Liebe, ohne welche auch ein Reden mit Engelzungen keinen Werth hätte, und zwar ist seine Liebe die vollkommene völlige Hingabe an den Vater und völlige Hingabe an die Brüder. Weil herausgeboren aus der reinsten Gottes- und Menschenliebe, darum wandelt das aus Jesus redende Gotteswort die Menschen um. Zum Ausstreuen des göttlichen Samens gehörte ausser dem Reden des Wortes auch das Zeugniss der That, das gesammte Leben und Sterben des Herrn, wie er selbst in einem unserm Gleichniss äusserlich und innerlich verwandten Bilde nach Johannes sagt: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wenn das Waizenkorn nicht in die Erde fällt und erstirbt, so bleibt es allein; wenn es aber erstirbt, so trägt es viel Frucht“ (Joh. 12, 24). Während sonst der Säemann den auszustreuenden Samen als etwas ihm Fremdes in der Hand trägt, so trägt vielmehr Jesus die göttlichen Lebenskeime, die er ausstreut, so sehr als sein Eigenstes in sich, dass sie erst in seiner im Sterben sich vollziehenden gänzlichen Selbstentäusserung völliges Eigenthum der andern werden.

Die so einfache Selbstbezeichnung Jesu als des Säemanns führt also, genau betrachtet, schon recht in die Tiefe hinein. Nur weil Jesus im Auftrage des Vaters redet und göttliche Wahrheit und göttliche Liebe in sich trägt, vermag er in den heilsbegierigen Seelen ein neues, gottähnliches Leben zu erzeugen.[1])

2) Jesus stellt sich selbst ein ander Mal dar als den *Gärtner,* der das schon Gepflanzte treulich pflegt, so in dem Gleichniss vom Feigenbaum (Luc. 13, 6 – 9). Der Besitzer des Weingartens ist unzweifelhaft Gott, unter dem Feigenbaum, der keine Früchte trägt, haben wir das Volk Israel zu verstehen, in der Person des ἀμπελουργός (des Weingärtners) erkennen wir unschwer Jesus. Der Gärtner sollte den Baum umhauen; damit wird Israel von Gott reif erklärt zum Gericht und Jesus hat in Gottes Auftrag das Gericht zu vollziehen. Aber siehe da, derselbe, der mit der richterlichen Vollmacht zur Verwerfung des Volks bekleidet ist, bittet dringend um Aufschub des Strafgerichts; in langmüthiger Liebe will er vorerst noch alles versuchen

[1]) Vergleiche hiezu noch das *dem Sinne nach* ähnliche Gleichniss am Schluss der Bergpredigt: Wer Jesu Wort hört und thut, der hat ein dauerhaftes, unzerstörbares, weil in Gott gegründetes Glück gewonnen.

zur Rettung der Verlornen. Die Liebesmühe des Gärtners an dem unfruchtbaren Baum entspricht der Sache nach ganz jenem Liebeseifer, den der Herr in den Worten geschildert: „Jerusalem, Jerusalem, wie oft habe ich deine Kinder um mich sammeln wollen, wie eine Henne ihre Jungen unter ihre Flügel sammelt."

Eine unrichtige Folgerung aus unserm Gleichniss dünkt es uns, wenn man in Gott, als dem Herrn des Weingartens, ausschliesslich den heiligen Zorn, in Jesus, als dem Gärtner, ausschliesslich Gnade und Langmuth finden will. Nach dem Wortlaut des Gleichnisses sieht es ja allerdings so aus. Aber wir wissen wohl, wie auch aus Jesu Worten gelegentlich der heilige Zorn über des Volkes Unbussfertigkeit hervorlodert, zum Beispiel, wenn er sein Wehe ausruft über Chorazin und Betsaida und Kapernaum, und hinwieder ist die Langmuth, die Jesus übt, ganz und gar dem Wesen und Willen des Vaters entsprechend. Was im Gleichniss auf die zwei Personen vertheilt ist, haben wir in seiner Einheit zu erfassen: obschon Israel die völlige Verwerfung reichlich verdient hätte, so bietet ihm in Jesus die göttliche Langmuth nochmals Rettung an.

Als den Säemann und als den Gärtner hat Jesus sich selbst dargestellt; dem *Landmann gleich* streut er den Samen aus, dem *Landmann gleich* pflegt und besorgt er den Obstbaum, dass er doch endlich Frucht bringe.

3) Das folgende Bild versetzt uns in's *Hirtenleben*. Luc. und Matth. erzählen uns übereinstimmend, obschon in ganz verschiedenem Zusammenhange die Parabel *von dem verlornen Schaf*.[1]) In ergreifender Weise beschreibt hier Jesus, wie er dem Menschen nachgeht auf seinen Irrwegen und wie das seine höchste Freude ist, wenn er den Verirrten zurückzubringen vermochte auf Gottes Weg. Die Hirtentreue und die Hirtenfreude Jesu kommen hier zum lieblichsten Ausdruck. Das emsige Suchen des Verlornen wird durch das Gleichniss vom verlornen Groschen in neuem Bilde abermals beschrieben. Das Bild vom Hirten dagegen kehrt Joh. 10 wieder.[2]) Man erinnere sich daran, wie schon durch den alttestamentlichen Gebrauch dieses Bild geheiligt ist. David singt: „Jehovah ist mein Hirt, mir wird nichts mangeln" (Ps. 23, 1). Joh. 40, 11 wird dem zerstreuten und gefangenen

[1]) Luc. 15, 3—7. Matth. 18, 11—13.

[2]) Die Gleichnisse des Johannesevangeliums haben allerdings einen etwas andern Typus als diejenigen bei den Synoptikern. Während die synoptischen Gleichnisse „Parabeln" sind im spezifischen Sinne dieses Wortes, so lassen sich die johanneischen Gleichnisse eher als „Bilder" bezeichnen. Da unsere Studie sich auf die Gleichnisse im weitern Sinne des Wortes bezieht, so wäre es ein Unrecht, die johanneischen Abschnitte dieser Gattung von der Betrachtung auszuschliessen.

Israel verheissen: „Jehovah wird seine Heerde weiden wie ein Hirt", und durch Ezechiels Mund spricht der Herr Jehovah in heiligem Zorn über die pflichtvergessenen Hirten Israels: „Siehe, ich, ja ich selbst will meinen Schafen nachfragen und sie suchen (Ez. 34, 11), er verheisst ihnen seinen Knecht David; „derselbe wird sie weiden und der wird ihr Hirte sein" (Ez. 34, 23). *Ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός*, darf Jesus von sich bezeugen (Joh. 10, 11), er ist der Hirte nach Jehovahs Sinn und Geist. So wenig sucht er seinen Nutzen, dass er für die Schafe sein Leben lässt Er kennt ein jedes seiner Schafe, und sie hören seine Stimme und folgen ihm nach und er gibt ihnen ewiges Leben. Frei von aller Engherzigkeit erstreckt sich seine Fürsorge auch auf die Schafe aus andern Ställen. *Μία ποίμνη, εἷς ποιμήν*, das ist das Ziel. Welch einen unerschöpflichen Reichthum von Beziehungen und fruchtbaren Anwendungen schliesst das Bild vom guten Hirten in sich! Wie wird da das Höchste dem einfachen Verstande so nahe gebracht! Der Dichter hat Recht: „Die Wissenschaft der stolzen Weisen beschämt sein schlichtes Kinderwort"

4) Die bisher besprochenen Vergleichungen waren hergenommen von der Thätigkeit des Menschen erst an der unbelebten, dann an der belebten Kreatur; in der Bearbeitung des Erdbodens wie in dem Weiden der Heerde spiegelte sich ab das Wirken Jesu am Menschengeschlecht. Die nun folgenden Selbstdarstellungen Jesu entstammen unmittelbar den Beziehungen des Menschen zum Menschen.

Was sagt Jesus von sich selbst aus in jenem gewaltigen *Gleichniss von den Weingärtnern* Matth. 21, 33—41 (und Par.)? Dem Zusammenhange nach handelt es sich um die Frage nach der Vollmacht Jesu (Mth. 21, 23). Die Hohenpriester und Aeltesten betrachten sich selbst als die Bevollmächtigten Gottes, Jesus dagegen behandeln sie als unbefugten Eindringling. Dem gegenüber sagt ihnen Jesus durch das Gleichniss von den ruchlosen Weingärtnern, *wer sie sind* und *wer er ist.* „*Ihr* solltet die Lehensleute Gottes sein, aber ihr seid Lehensmänner, die sich gegen ihren rechtmässigen Oberherrn in der Empörung befinden; anstatt das Volk durch Wahrheit und Gerechtigkeit zu Gott hin zu leiten, macht ihr es euren herrschsüchtigen und habgierigen Gelüsten dienstbar." Und nun bezeugt Jesus durch dasselbe Gleichniss, *wer er ist.* „Mich hat *Jehovah,* der Israel sich zum Weingarten hergerichtet, gesandt. Aber *über* allen Propheten, selbst über Moses und Elias stehe ich. Denn jene waren die *Knechte* Gottes, ich bin sein *Sohn,* mit ihm in innigster Liebesgemeinschaft.[1])

---

[1]) Nach der Relation bei Markus (12, 1—12) heisst es besonders deutlich von dem *οἰκοδεσπότης*: *Ἔτι ἕνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπητόν· ἀπέστειλεν αὐτὸν ἔσχατον πρὸς αὐτοὺς λέγων ὅτι ἐντραπήσονται τὸν υἱόν μου.*

Dazu hat mich der Vater gesandt — so lautet das Selbstzeugniss Jesu weiter — dass ich sein Hoheitsrecht über Euch, die Führer und das Volk, wieder zur Anerkennung bringe. Wohl erkennet ihr, dass ich der Erbe bin, der Sohn des rechtmässigen Eigenthümers; aber ihr wollt euch nicht beugen, ihr schreitet fort zum Morde des Sohnes und Erben. Dadurch ziehet ihr euch die furchtbarste Strafe zu, und ihr traget die Hauptschuld, dass das Reich von Israel genommen wird.“ Welch eine hohe Stellung nimmt hier Jesus für sich in Anspruch! In der durchsichtigen Hülle des Gleichnisses bezeichnet er sich unwiderleglich als den *Sohn und Erben des lebendigen Gottes!* Es ist dasselbe Bekenntniss, das er vor dem hohen Rath ablegte und auf das hin er in den Tod ging.

5) Gleich im folgenden Kapitel des Matth. (22, 2) hebt Jesus wiederum in einer Gleichnissrede an: *ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ, ὅστις ἐποίησεν γάμους τῷ υἱῷ αὐτοῦ·* In diesem Gleichniss vom königlichen Hochzeitsmahl erscheint Jesus als der *Sohn des Königs* ganz wie in dem eben besprochenen Gleichniss als der *Sohn des οἰκοδεσπότης*. Neu kommt nun aber hinzu, dass der König selbst d. h. Gott, seinem Sohne Hochzeit macht. Ganz ähnlich wird Matth. 25, 1—13 im Gleichniss von den zehn Jungfrauen Jesus als der *νυμφίος* dargestellt, als der *Bräutigam*, der nach längerer Wartezeit die Gemeinde der Getreuen zum Hochzeitsfeste abholt. Dieselbe Vergleichung liegt in dem Worte: „Können die Hochzeitsleute fasten, so lange der Bräutigam bei ihnen ist?“ (Mth. 9, 15) und ebenso in dem johanneischen Ausspruch des Täufers: „Wer die Braut hat, der ist der Bräutigam; der Freund des Bräutigams aber, der da steht und ihn hört, freut sich sehr über die Stimme des Bräutigams“ (Joh. 3, 29). Die Selbstbezeichnung Jesu als des Bräutigams wird trefflich beleuchtet von Herrn Pfarrer Zündel[1]); er sagt zum Beispiel: „Mit ihrem Jaworte ist die Braut Glied im Hause des Bräutigams, wie er Kind seines Vaters: sie tritt ganz und voll in alle Familien-, Rechts- und Ehrenbeziehungen ihres Bräutigams ein. Jesus ist der Bräutigam; der Sohn Gottes wirbt auf Erden um die Menschen, dass sie in ihm Gottes Kinder werden. Er sammelt die Ja-Worte. Wenn die Fülle der Ja eingegangen, dann ist die erlöste Menschheit Braut, dann wird die Hochzeit sein.... Der Brautstand hat alle seine Bedeutung und seine Rechte von dem Stande her, der sein Zweck ist und der ihm bevorsteht, vom Ehestande, und so tritt im vollen und eigentlichen Sinne das Reich Gottes erst in Kraft, wenn die Hochzeit ist, wenn in Jesu Wiederkunft die Ordnung der Dinge eintritt, die der

[1]) Zündel, Jesus in Bildern. S. 142 (2. Aufl. S. 169).

vollen Kindschaft Gottes entspricht." So Zündel. Jedenfalls bedeutet in den beiden Gleichnissen — vom Hochzeitsmahl und von den zehn Jungfrauen — die Hochzeit die herrliche Vollendung des Reiches Gottes, den Eintritt der Erlösten in die seligste Gottesgemeinschaft. Indem aber Jesus sich selbst als den von seinem königlichen Vater erkornen Bräutigam bezeichnet, so verkündigt er als des Vaters Anordnung die: „Ihr, die ihr möchtet zum wahren Glücke gelangen, liebet meinen Sohn! In ihm verleihe ich euch die Seligkeit, denn in ihm führe ich euch zur vollkommenen Liebesgemeinschaft mit mir." Welch' eine überaus hohe Stellung Jesus durch dieses Selbstzeugniss sich anweist, erhellt besonders deutlich aus einem Blick auf die alttestamentliche Verwendung des Bildes vom Bräutigam und Eheherrn. Bekanntlich schildern die Propheten öfters das Verhältniss zwischen Jehovah und dem Bundesvolk nach Analogie des Ehebundes.[1]) Hosea insbesondere verwerthet und vertieft diese vielsagende Vergleichung. Der verdorbene Zustand Israels, den dieser Prophet vor Augen hat, wird in den schärfsten Ausdrücken als Ehebruch verurtheilt. Jehovah aber will die abgefallene Gattin mit Strenge und Güte wieder zurechtbringen, bis sie endlich gezüchtigt und gedemüthigt sprechen wird zu Jehovah אִישִׁי mein Mann! Der Herr verheisst durch seinen Propheten dem Volk (Hosea 2, 21. 22) וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי לְעוֹלָם („und ich will dich mir ewig vermählen") וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי בְּצֶדֶק וּבְמִשְׁפָּט („und ich will dich mir vermählen in Gerechtigkeit und Recht, in Liebe und Barmherzigkeit"; diese göttlichen Eigenschaften gehen auf das Volk über und begründen so die innere Verwandtschaft und Gemeinschaft) וּבְחֶסֶד וּבְרַחֲמִים וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי בֶּאֱמוּנָה („und ich will dich mir auch vermählen in Treue, und du wirst Jehovah erkennen"). Dieses dreimal wiederholte אֵרַשְׂתִּיךְ („ich werde mich Dir vermählen") bezeichnet mit Nachdruck ein *gegenseitiges* Liebes- und Lebensverhältniss zwischen Jehovah und dem Volk.[2]) Strenge wacht Gott selber darüber, dass die ihm gebührende Ehre keinem andern gegeben werde; er allein ist die Person, welcher die Liebestreue des Volkes sich zuwenden soll. Hätte auch je ein Prophet sich eindrängen dürfen in dieses heilige Verhältniss, sprechend: „*Ich* bin der Bräutigam, mir gebührt eure Liebe?"

---

[1]) Vergleiche schon im Pentateuch 2. Mos. 34, 14—16. 5. Mos. 31, 16. Ausser Hosea Jesaja 50, 1. 54, 1—6 u. a.

[2]) v. Orelli, Alttestamentliche Weissagung, S. 255 ff.

Nein, für jeden Propheten wäre nach seinem und des ganzen Volkes Bewusstsein solch ein Anspruch eine gotteslästerliche Selbstüberhebung gewesen.

Wenn nun gleichwohl *Jesus* sich selber nennt den *Bräutigam* der Gemeinde, den Sohn, dem sein königlicher Vater Hochzeit machte, und zu dessen Hochzeit er nun alle, alle einladet, so beansprucht also damit Jesus eine Stellung, die ihn hoch über alle Propheten hinaushebt. Nur darum kann die innige Liebe der Gläubigen auf *Jesus* sich richten, weil Jesus eins ist mit dem Vater; wer den Sohn hat, der hat den Vater. In die unaussprechlich selige vollkommene Gemeinschaft mit dem Vater führt nach des Vaters eigener Anordnung nur Jesus, — diejenigen nämlich, welche mit ihm in ein persönliches Vertrauensverhältniss getreten sind. Also enthalten, wie mir vorkommt, die synoptischen Gleichnisse, in denen Jesus als der Bräutigam auftritt, ein Selbstzeugniss, das völlig entspricht jenem bei Johannes aufbewahrten Worte: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater als nur durch mich."

5) Unter welcher Gestalt tritt Christus ferner in seinen Gleichnissen auf? Hie und da kann man bei einer Person, die im Gleichniss vorkommt, zweifelhaft sein, ob Jesus damit sich selber beschreibe oder nicht. Im Gleichniss von den *Arbeitern im Weinberg* (Matth. 20, 1—16) gibt am Abend der Hausvater seinem ἐπίτροπος, seinem Schaffner, die Anweisung: „Rufe die Arbeiter und bezahle ihnen den Lohn". Ist unter diesem ἐπίτροπος Jesus zu verstehen? Meyer bejaht dies in seinem Commentar, Ausleger wie Calvin und Bengel dagegen unterlassen es, den „Schaffner" speciell zu deuten. Letzeres scheint mir das Richtigere zu sein; allerdings kommt Jesu *sachlich* diejenige Stellung zu, welche der Schaffner als Austheiler des Lohnes einnimmt. Aber im Gleichniss gehört die Person des Schaffners mehr nur zur Veranschaulichung und Lebendigkeit der Erzählung; indem der Hausvater nach Brauch und Sitte dem ἐπίτροπος seine Aufträge ertheilt, werden damit des Hausvaters Gedanken am passendsten enthüllt. Auch dadurch ist der Schaffner als Nebenperson charakterisirt, dass das Murren der Unzufriedenen sich wider den *Hausvater* richtet, nicht wider den Schaffner. Wie dem auch sei, so haben wir jedenfalls bei dem, was unser Gleichniss von dem οἰκοδεσπότης erzählt, an die Mitwirkung Jesu zu denken. Die am Morgen früh schon angestellten Arbeiter sind nach dem Zusammenhange mit dem Schluss des 19. Kapitels ohne Zweifel die Apostel. Nun hat doch *Jesus* die Apostel berufen. Das Gleichniss aber lautet: „Der *Hausvater* sei am Morgen früh ausgegangen, Arbeiter in seinen Weinberg zu dingen." Indem wir nach allgemeiner Deutung unter dem Hausvater

PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

Gott verstehen, werden wir den scheinbaren Widerspruch einfach so beseitigen, dass wir sagen: Gott der Vater hat *durch Jesus* die Arbeiter in seinen Weinberg berufen. Und dass Jesus so genau uns über die auffallende Art, wie der Lohn ausgetheilt wird, Aufschluss geben kann, das kommt daher, dass er auch in Bezug auf die Lohnaustheilung ganz in des Vaters Verfahren eingeweiht ist. Eins weiss er sich mit dem Vater im Berufen wie im dereinstigen Belohnen. Implicite setzt also auch das Gleichniss von den Arbeitern im Weinberg voraus, dass in dem Kommen Jesu der Vater selbst mit den Menschen in Verkehr trete, berufend zunächst und hernach richtend.[1])

6) In *richterlicher* Thätigkeit stellt Jesus sich selbst dar im Gleichniss *von den Talenten* (Matth. 25, 14—30). Der κύριος, Herr der ausser Landes zieht, oder der nach der Version bei Lucas (19, 11—27) in ein fernes Land geht, um ein Reich zu empfangen — ist Christus. Die ἴδιοι δοῦλοι, die Knechte, sind die Jünger: sie verwalten das Gut ihres Herrn, aus sich hätten sie nichts. Nach langer Zeit kommt der Herr wieder, verlangt Rechenschaft und spricht das Urtheil. Die treuen Knechte heisst er eingehen εἰς τὴν χαρὰν αὐτοῦ, in seinen Freudenzustand, den unnützen Knecht lässt er hinauswerfen in die äusserste Finsterniss. Hier nimmt Jesus für sich in Anspruch die Ehre des κριτής, des Richters, von dessen Spruch Leben oder Verderben abhängt.

In verwandten Gleichnissreden werden daher die Knechte ermahnt, stets sich auf das Kommen des Herrn gefasst zu machen (Matth. 24, 45—51 und Luc. 12, 41—48). Unvermuthet kann der Herr da sein, dem bösen Knecht, der anfing, seine Mitmenschen zu schlagen, zum furchtbaren Strafgericht, dem klugen und treuen Haushalter zur Freude. Und abermals vergleicht Jesus (Luc. 12, 36—40) die Seinen mit Knechten, die auf ihren Herrn warten, wenn er von der Hochzeit aufbrechen wird, damit, wenn er kommt und anklopft, sie ihm alsobald aufthun. Μακάριοι οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι, οὓς ἐλθὼν ὁ κύριος εὑρήσει γρηγοροῦντας!

Zu der Selbstdarstellung Jesu als κύριος und κριτής, als Herr und Richter, gehört auch das Gleichniss *vom Unkraut unter dem Weizen* (Matth. 13, 24—30). In dieser Parabel ist nach der im gleichen Kapitel beigefügten Erklärung unter dem οἰκοδεσπότης, dem Hausvater, Jesus zu verstehen. Wie schön finden wir in dem Verkehr zwischen dem οἰκοδεσπότης oder κύριος, des Hausvaters oder Herrn, und seinen δοῦλοι, den Knechten, das Verhältniss zwischen Jesus und seinen Jüngern abgebildet. Hoch steht der Herr über den Knechten

[1]) Zu dem Gleichniss von den Arbeitern vergleiche die ausführliche Besprechung von Usteri in dieser Zeitschrift, Jahrgang 1888, I., S. 38 ff.

in Bezug auf den Scharfblick, mit dem er alsbald des Unkrauts Urheber durchschaut, wie in Bezug auf die Ruhe, die er dem Ungestüm der Knechte gegenüber bewahrt. Einstweilen will er die Scheidung zwischen Unkraut und Weizen, zwischen den unächten und ächten Gliedern seines Reiches noch nicht, denn jetzt soll noch allen die Möglichkeit zur Umkehr offen gelassen sein. Mit vollkommener Sicherheit sieht der Herr über den gegenwärtigen Zutand hinweg dem völligen Sieg seiner Sache entgegen. Er selbst wird dereinst am Erntetag die Scheidung vollziehen lassen; wie die Knechte, so stehen die Schnitter, die ἄγγελοι, unter seinem Befehl, „sein" nennt er die Scheune, in welche der Weizen gesammelt wird, des Vaters Reich ist *sein* Reich. Eine über alles gewöhnliche Menschenmass hinausreichende Würde beansprucht Jesus hier wiederum. Passend schliesst das Gleichniss vom Unkraut unter dem Weizen die bisher besprochene Serie ab, denn es vereinigt in sich verschiedene Gesichtspunkte. Derselbe, welcher am Ende der Tage als κύριος und κριτής, als Herr und Richter, über Aufnahme oder Verwerfung entscheiden wird, derselbe that zuvor die Arbeit des Säemanns; er ist das A und das O, der Anfang und das Ende. Durch ihn streute der lebendige Gott die Keime des ewigen Lebens in die Menschenherzen; darüber, ob das angebotene göttliche Leben recht aufgenommen und treu bewahrt worden ist oder nicht, darüber steht nach des Vaters Anordnung ihm die Entscheidung zu. Der Säemann wird auch der Richter sein.[1])

7) Eine willkommene Ergänzung zu den die zukünftige Vollendung behandelnden Gleichnissen bieten diejenigen meist kurzen Gleichnissreden, durch welche Jesus uns auch im Verlaufe der gegenwärtigen Entwickelung seines fortwährenden Beistandes versichert. „ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς", spricht der Herr Joh. 6, 48; er allein stillt den Hunger der Seele ganz (V. 35), indem wir ihn aufnehmen in unsere Seele, empfangen wir ewiges Leben. Und wiederum in vielsagender Gleichnissrede hebt er an: ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου, ich bin *das Licht der Welt* (Joh. 8, 12); Jesus die Sonne, welche uns Licht und Wärme spendet, — wie vielfache Verwendung hat dieses herrliche Bild im christlichen Liederschatze gefunden! Das am meisten ausgeführte Gleichniss dieser Gattung ist die Rede Joh. 15, 1—8, beginnend mit dem Wort: Ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή, καὶ ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός ἐστιν. Dieser Weingärtner fördert des Weinstockes Gedeihen, indem er die Fruchtschosse von allen Auswüchsen

[1]) Vergleiche auch das verwandte Gleichniss vom still wachsenden Samen Marc. 4, 26—29: derselbe, der den Samen in die Erde geworfen, schickt auch die Sichel hin, denn die Ernte ist vorhanden.

reinigt. „Ich bin der Weinstock, ihr die Schosse", fährt Jesus fort, „wer in mir bleibet und ich in ihm, der trägt viel Frucht, denn ohne mich könnet ihr nichts thun." Wenn also ein andermal Jesus sich verglichen mit dem Mann, der ausser Landes gegangen und seine Knechte allein gelassen, so redet das Gleichniss vom Weinstock, jenes frühere ergänzend, von einer fortwährenden geistigen Verbindung mit dem Herrn, einer Verbindung, ohne die wir niemals vermöchten, die uns übertragene Aufgabe zu thun.

Ueberblicken wir zum Schluss diese ganze Reihe von Bildern, unter denen Jesus sich selber in seinen Gleichnissen kennzeichnet: er ist der Säemann, der Gärtner, der Hirte, er ist der Sohn und Erbe des Weinbergbesitzers, der Sohn des Königs und der Bräutigam, er ist der Herr und der dereinstige Richter, aber er verleiht auch als Brot und Licht und als der wahrhaftige Weinstock den Seinen Kraft und Gedeihen und Leben. Nehmen wir hinzu, wie wir zuvor auch in der Retterthätigkeit des Samariters Jesus selber erkannten und wie die Geschichte vom verlornen Sohn ein Ineinander von Jesu Erbarmen und Gottes Erbarmen uns enthüllte, — welch ein überwältigendes, klares und helles Selbstzeugniss Jesu ist in all dem enthalten!

Eines geht durch alles hindurch, nämlich: „Ich bin euch von dem lebendigen Gott gegeben zu eurem Heile; in mir allein habet ihr das Leben; wer mich verwirft, der erwählt sich damit den Tod." Aber dieses Eine hat der Erlöser selber uns auseinandergelegt in die lebensvollste Mannigfaltigkeit, damit wir seine einzigartige Stellung zum Vater, seine rettende Arbeit an der Welt in immer neuer Weise erfassen könnten. Wie viel mehr hat uns auf solche Art der göttliche Meister dargereicht, als dies mit einer einzelnen starren Formel möglich gewesen wäre! Dankbar für solch lebensvolle Sprache wollen wir auch seinen einzelnen Andeutungen sorgfältig nachgehen, sie fruchtbar zu machen für unser Leben und für unser Amt. Jedes tiefere Eindringen in das Wort des Herrn befestigt uns in jenem Bekenntniss: *Κύριε, πρός τινα ἀπελευσόμεθα; ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις· καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.* (Joh. 6, 68 f.)

Der gegenwärtige Stand der dogmatischen Wissenschaft.

Von G. v. Schultheß, Pfarrer in Küsnacht (Kt. Zürich).

(Fortsetzung.)

An Biedermann und v. Hartmann reiht sich zunächst: **Otto Pfleiderer.** Seine „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage", 1883/84 in zweiter stark erweiterter Auflage erschienen, enthält im ersten Band (S. 640) eine kritische Geschichte dieser Disziplin von Spinoza bis auf die Gegenwart, mit der Absicht, die richtige Religionsphilosophie als Frucht eines geschichtlichen realdialektischen Processes erscheinen zu lassen; der zweite Band (S. 676 inclus. Register) bietet die positive Darstellung der „speculativ-genetischen Religionsphilosophie". Nur dieser zweite Band kommt für unsern Zweck in Betracht. Ein erster Abschnitt desselben behandelt die Entwicklung des religiösen Bewusstseins und zwar: 1) Die Anfänge der Religion, 2) die Entwicklung des religiössn Bewusstseins bei den Indogermanen, 3) die Entwicklung des religiösen Bewusstseins bei den Semiten, 4) die Entwicklung des religiösen Bewusstseins im Christenthum. Der zweite Abschnitt handelt vom Inhalt des religiösen Bewusstseins und erörtert denselben unter den sieben Titeln: Gottesglaube, Engel- und Teufelsglaube, Schöpfungsglaube, Theodicee, Offenbarungs- und Wunderglaube, Erlöser- und Mittlerglaube, Bestimmung der Menschheit. Der dritte Abschnitt hat zum Gegenstand die Bethätigung des religiösen Bewusstseins und behandelt die Fragen über: 1) Kultus und Kirche, 2) Religion und Sittlichkeit, 3) Religion und Wissenschaft.

Pfleiderer sucht wie B. und v. H. einen „konkreten Monismus" als philosophisch und religiös gleich sehr befriedigende Weltanschauung. Religion und Wissenschaft sind verschiedene Geistesfunktionen, haben aber den höchsten Beziehungspunkt gemein: die Gottesidee; die Wissenschaft bedarf derselben zur abschliessenden Erklärung der Welt, die Religion, um dem fühlenden und wollenden Ich sein richtiges Verhältniss zur Welt zu sichern. Den Weg der wissenschaftlichen Reflexion zeigen die sogenannten Beweise für's Dasein Gottes. Der kosmologische und teleologische gehen vom Weltbewusstsein aus und folgen damit der Linie des indogermanischen Gottesbewusstseins; der moralische stützt sich auf das praktische Selbstbewusstsein nach Art des semitischen Geistes, der ontologische vollzieht die Synthese

dieser beiden Ausgangspunkte und tritt so in die Fussstapfen der christlichen Religiosität. In ihrer traditionellen Form sind diese Beweise freilich fehlerhaft, sie enthalten jedoch jeder einen richtigen Kern, welcher ein richtiges und vollgültiges wissenschaftliches Raisonnement darstellt. Der kosmologische Beweis führt zwar nicht von der Zufälligkeit der Welt zu einer ausserweltlichen Weltursache, wohl aber von der Gesetzmässigkeit des Geschehens in der Welt auf den immanenten einheitlichen, hervorbringenden Grund aller Welttheile; der teleologische ist zwar nicht im Stande, die Existenz eines ausserweltlichen Willens zu beweisen, welcher nach vorbedachten Zweckgedanken in die Welt eingreift, wohl aber schliesst er mit Recht von dem Zusammenwirken der einzelnen Realen zu zweckvollem Gesammtertrag auf eine zwecksetzende Vernunft und einen zweckrealisirenden Willen als immanenten Weltgrund. Der moralische Beweis würde irrthümlich das sittliche Bewusstsein aus einer von aussen wirkenden Schöpfung Gottes im Menschen herleiten und den Sieg des Guten von einem supranaturalistisch eingreifenden, das Gute ad hoc belohnenden und das Böse bestrafenden Gotteswillen erwarten; dagegen ist es eine wissenschaftlich gültige Reflexion, dass Gott der letzte Grund des sittlichen Lebens sei, nämlich einerseits der nicht aus der Natur stammenden sittlichen Anlage und anderseits der natürlichen Bedingungen, auf welchen das sittlich-sociale Leben und die conkrete Ausbildung der sittlichen Anlage beruht; und ebenso ist es unbestreitbar, dass der Sieg des Guten in der Welt, die höchste Macht für das Gute, dem von Hause aus das höchste Recht zukommt, nur gesichert ist in dem Gedanken eines ursprünglichen Organisirtseins der Welt für die sittlichen Zwecke, einer realen moralischen Weltordnung, die, weil sie als blosse Ordnung keine Macht hat, einen substantiellen Träger voraussetzt. Der ontologische Beweis — in seiner Schulform unhaltbar — hat recht verstanden den guten Sinn, 1) dass unser geistiges Leben nicht aus dem sinnlichen Dasein, sondern aus dem übersinnlichen Grunde des Geistes und der Natur erklärt werden müsse, 2) dass den apriorischen Gesetzen unsers Denkens und den Gesetzen des objektiven realen Seins eine allumfassende schöpferische Vernunft als gemeinsamer Grund innewohnen müsse, wenn ein Wissen für den Menschen möglich sein soll. Damit wesentlich gleichbedeutend ist der Gedanke des religiösen Beweises, welcher vom religiösen Bewusstsein auf den sich darin offenbarenden Gott schliesst, indem sein wahrer Sinn ist, dass die inneren Motive und die äusseren Erregungen, aus welchen sich der religiöse Bewusstseinsprocess constituirt, als correlative Mittel auf einen einheitlichen Beziehungsgrund und -Zweck hinweisen, der nur der schöpferische Grund von Natur und Menschheit sein kann.

Der Ertrag dieser „Beweise“ ist objektiv gültige Gotteserkenntniss, die principiell beurtheilt, nicht ungewisser ist als die Erkenntniss jedes beliebigen Gegenstandes, den wir ja niemals unmittelbar sondern durch Rückschluss von den Momenten seiner Erscheinung kennen lernen. Gott erscheint darin als der denknothwendige, allumfassende, teleologisch wirksame Grund der Welt, im ontologisch-religiösen Beweis speciell als das Ich und Welt in ihrer Harmonie tragende, Selbstbewusstsein und Weltbewusstsein versöhnende absolute Princip. Diesem Gottesgedanken wird nun nach Pfl. die panlogistische Fassung nicht gerecht, indem die reine Idee aus sich nicht Wirklichkeit ist und in der Wirklichkeit keine Macht hat, aber auch nicht der v. H.'sche Willensrealismus, der eine hypostasirte Willensfunktion und eine hypostasirte Denkfunktion nebeneinander stellt, ohne ihre Einheit begründen zu können und uneingedenk, dass eine Funktion einen Träger voraussetzt; vielmehr muss der Weltgrund nach Analogie unseres Ich gedacht werden. Das Ich ist das uns unmittelbar gegebene Reale, das Urreale und daher die typische Form, unter der wir uns alles Seiende und auch den absolut seienden Urgrund alles Seienden vorstellen müssen. Der Gottesgedanke hat unter dieser Voraussetzung nicht die Aufgabe, die Dualität von Geist und Materie in die Indifferenz seines Daseins aufzuheben, sondern die Pluralität der immateriellen Kraftcentren in der Einheit einer constanten und sinnvollen Wechselwirkung zu bergen. Es ist die metaphysische Position H. Lotze's, an welche sich Pfl. hiemit anschliesst. Gott ist nicht das unbestimmte, leere, unendliche Sein, wie der traditionelle (platonische) Begriff lautet, sondern die erfüllte Einheit, das die Welt in sich fassende und über die Theile seines Inhalts übergreifende Ganze („Panentheismus“); Gott ist substantielles Wesen, Bewusstsein und Selbstbewusstsein, und da Bewusstsein nicht blos Denken sondern auch Fühlen und Wollen ist, sowohl Gedanke als Wille als Gemüth oder Herz, somit Geist im vollen persönlichen Sinne. (Wenn Pfl. den Ausdruck „Persönlichkeit“ für Gott meidet, so entspricht das seinem früheren mehr idealistischen Standpunkt, nicht aber seinen gegenwärtigen spiritualistischen.) Gott beschliesst die Welt in sich als das entfaltete System seiner Gedanken und seiner Kräfte; er ist als die Quelle der logischen Beziehungen der Dinge Urdenken, und als die Quelle der Sonderkräfte der Dinge Urkraft; aber er geht nicht in der Welt auf (pantheistisch), noch ist er von ihr ausgeschlossen (deistisch); er unterscheidet sich von der Welt und ist doch zugleich das allumfassende Ganze; die gegenseitig selbständigen Welttheile haben in ihm den beharrlichen Grund ihrer Beziehungen und sind von Gott aus angesehen die selbstthätig funktionirenden Organe seines Gesammtlebens; das ist der wahre „conkrete Monotheismus“. Dem Be-

griff Gottes entspricht der Begriff der Welt. Die Welt muss zu ihrem immanenten absoluten Grund und Zweck in einem solchen Verhältniss stehend gedacht werden, dass sowohl die Selbstthätigkeit der Weltwesen als ihre gegenseitige Harmonie begründet ist. Gott ist nie ohne die Welt, sonst müsste er ohne Denken und Wollen sein können, denn das Schaffen Gottes ist identisch mit seinem zweckhaften Denken: er schafft von Ewigkeit Aber Gott wirkt in der Welt nicht unmittelbar; unmittelbares Wirken ist immer Wechselwirken, Wechselwirken findet aber nur zwischen endlichen Wesen statt; Gott wirkt mittelbar, indem er der einheitliche lebendige Grund des Wechselwirkens aller endlichen Wesen ist, mittelst ihrer Wechselwirkung, ähnlich wie der menschliche Wille auch nicht unmittelbar in die Erscheinung tritt, sondern nur, indem er sich umsetzt in die vielen besondern Funktionen der organischen Kräfte unsers Körpers. Wenn man von einem einzelnen Wesen aussagt, es sei von Gott „geschaffen", so ist die wahre Meinung, dass dasselbe nicht das Produkt des mechanischen Spiels materieller Kräfte sondern ein Glied der realen teleologischen Weltidee sei. Die Vorstellung eines schöpferischen Eingreifens Gottes in den causalen Weltlauf ist ausgeschlossen; die Entstehung der Organismen und geistbegabten Wesen hat man sich evolutionistisch vorzustellen, denn Leben kann nicht gemacht werden, sondern nur entstehen. Aber dass Leben thatsächlich entsteht, erklärt sich nicht aus dem Mechanismus bewegter Körper als solchem, sondern nur unter der Voraussetzung, dass in den Elementarprincipien der Wirklichkeit das Leben präformirt ist und dass die in Wechselwirkung tretenden Elemente von vorneherein in gesetzmässiger und zweckmässiger Coordination und Correlation miteinander stehen. Das ist die nothwendige metaphysische Basis der naturphilosophischen Entwicklungslehre, welche mithin den „concret-monotheistischen" Gottesgedanken fordert. In ihm ruht die Versöhnung der causalen und teleologischen Weltanschauung.

Der Gesichtspunkt der „Entwicklung" nimmt in dem Pfl.'schen System eine hervorragende Stellung ein. Auch der Idealismus war Entwicklungslehre, aber die treibenden Potenzen sollten reine Ideen sein und der Mechanismus des materiellen Geschehens war ausser Acht gelassen; anders hier, wo die realen Weltelemente im mechanischen Austausch ihrer Kräfte als die Träger der Entwicklung angenommen sind, deren ursprüngliche eigene und gegenseitige Dispositionen jedoch dem Resultat der Entwicklung correspondirend gedacht werden müssen. Es erwächst auf dieser Grundlage der Philosophie die Aufgabe, das Wesen einer jeden gesetzlichen Erscheinung in der Natur und im Geistesleben aus ihrer Geschichte zu begreifen. Weder die geschichtslose Vernunft noch die vernunftlose Geschichte sondern

nur die aus der Geschichte unterwiesene Vernunft vermag das dem Menschen überhaupt zugängliche Mass objektiver Wahrheit zu erreichen. Das führt auf die genetisch-spekulative Methode, welche Pfl. in seiner „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage" zur Anwendung gebracht hat. Die verschiedenen Religionen und ihre verschiedenen Ausprägungen in Lehre und Cultus erscheinen hier als Entwicklungsmomente und Entwicklungsstufen im Geistesleben der Menschheit, welche vermöge des konkreten Monotheismus ebensowohl Offenbarungsphasen der Gottheit sind; und ein Blick auf das Inhaltsverzeichniss, dessen allgemeine Titel wir oben angeführt haben, verräth, dass der Verfasser das religiöse Bewusstsein und zwar sowohl in seiner naiven und praktischen, wie in seiner durch die Reflexion gebrochenen Gestalt, im Zusammenhang seiner jeweiligen Momente wie in seinen besondern Gedanken, durch seine geschichtliche Entwicklung hindurch zu verfolgen für die Aufgabe der Religionsphilosophie hält. — Diess die leitenden Gesichtspunkte der philosophischen Weltanschauung Pfleiderers, welche — selbst der reife Ertrag der bisherigen Spekulation der Menschheit — mit dem religiösen Denken auf seiner höchsten geschichtlichen Stufe (der christlich-protestantischen) zu voller Harmonie zusammengehen soll, um so den Frieden von Glauben und Wissen und die objektive Wahrheit der Religion zu gewährleisten.

Das *Wesen* der Religion, der gemeinsame Kern in allen ihren Formen ist „jene Lebensbeziehung auf die weltbeherrschende Macht, welche zur Lebensgemeinschaft mit ihr werden will". Der Mensch fühlt sich abhängig von einer überlegenen Macht und dieses Gefühl löst unmittelbar auch den Trieb nach Eingehung einer Lebensgemeinschaft mit ihr aus, um darin Freiheit gegenüber der Welt zu gewinnen; das Motiv der Religion ist das Verlangen des Herzens nach Heil in Gott. Dennoch verwahrt sich Pfl. gegen die Annahme, dass die Religion einen eudämonistischen Ursprung habe, da in diesem Falle die sittliche Religion eine Unmöglichkeit wäre; die Religion ist „Pietät", Gefühl der Verpflichtung und sympathischen Verbundenheit, worin die göttliche Vernunft zum Motiv des menschlichen Gemüthes wird. Sie ist weder bloss Affekt (Herz) noch bloss Denken, sondern beides in einem: die objektive Vernunft, welche das beherrschende Gesetz der Welt bildet, wird im Menschen zum Pathos des Herzens und zur Kraft des geistigen Lebens und wiederum einigt sich das menschliche Herz mit der Vernunft der göttlichen Welt und wird dadurch wahrhaft vernünftig in all' seinem Fühlen und Wollen: es ist nämlich lediglich rationalistische Beschränktheit, zu meinen, dass die Vernunft nur im Intellekt und nicht auch im Gefühl wohnen könne. Als praktisches Selbstbewusstsein äussert sich die Religion im Cultus.

welcher den Zweck hat, das Streben nach Lebensgemeinschaft mit dem göttlichen zum wirklichen praktischen Vollzug zu bringen. Derselbe besteht in einer wechselseitigen Beziehung des Gebens (Opfer) und des Empfangens (Gnadenmittel) und verläuft in der allgemeinen Form des Drama, der dialogischen Nachbildung der Realdialektik zwischen göttlichen Gnadenthaten und menschlichen Glaubensantworten. Der wahre Sinn und Kern des cultischen Handelns ist jedoch der innere mystische Zusammenschluss des Menschen mit der Gottheit zu persönlicher freier und bewusster Lebensgemeinschaft (unio mystica).

Die Religion als Weltbewusstsein, als intellektuelle Funktion hat ihr eigenthümliches Gesetz im Unterschied von der Wissenschaft. Ist es dieser um die Erklärung der Welt zu thun, so will jene das Verhältniss des fühlenden und wollenden Ich, des Herzens zur Welt richtig stellen, indem sie nämlich das eigene Leben mit allen es bewegenden Eindrücken der Welt unmittelbar auf die weltbeherrschende Macht bezieht. Ihr Wissen von Gott ist nicht wie dasjenige der Wissenschaft hypothetisch, sondern sie fordert ihren Gegenstand, weil sie ihn bedarf und wie sie ihn bedarf. Dabei ist Phantasie die allgemeine Form ihres Denkens; das innere Leben des religiösen Bewusstseins wird dramatisirt zu Vorgängen einer idealen Geschichte mit Wundern und Offenbarungen höherer Wesen (Mythus), während ebenso umgekehrt die Gestalten und Ereignisse der äusseren Geschichte mit idealem Inhalt erfüllt werden. So verfährt auch die Poesie; der Unterschied ist nur der, dass die Poesie um den phantasiemässigen Charakter ihrer Gebilde weiss, während die Religion für die ihrigen Wahrheit beansprucht. Damit kann zunächst gemeint sein, dass ihre Vorstellungen nicht willkürlich erfunden, sondern an der religiösen Anlage gemessen normal seien; ihre Wahrheit wäre dann gleichbedeutend mit ihrer Erbaulichkeit, wie die ästhetische Wahrheit die Schönheit, die sittliche die Güte bedeuten würde. Aber die Religion fordert für ihre Aussagen auch die objektive, theoretische Wahrheit. Diese kann ihr die Wissenschaft nicht ohne weiters zugestehen und so entsteht die Discrepanz zwischen Glauben und Wissen, deren methodische Schlichtung die Aufgabe der Religionswissenschaft ist. Pfl. hält eine positive Lösung des Conflikte für möglich und lehnt daher die Lehre von der „doppelten Wahrheit" ab; Grundbedingung ist dabei, dass sich die Religion jene kritische Bearbeitung gefallen lasse, welche ihren Kern aus der Schale des phantasiemässigen, sinnbildlichen herausschält. Diese Arbeit hat zwei Seiten, eine psychologische und eine metaphysische. In ersterer Hinsicht gilt es, die psychischen Motive aufzusuchen, denen die verschiedenen religiösen Vorstellungen zum Ausdruck dienen, um so ihren praktischen Werth im Unterschied

von ihrer theoretischen Wahrheit zu fixiren; der Religionsforscher wird dabei von seinen eigenen religiösen Gemüthserfahrungen geleitet und durch die Vergleichung der geschichtlichen Religionen unter einander unterstützt. Betreffs der theoretischen Wahrheit aber muss der Kanon zu Recht bestehen, dass, was den Gesetzen des logischen Denkens und den gesicherten Resultaten der Welterkenntniss widerspricht, nicht buchstäblich wahr sein kann, wodurch jedoch über den praktischen Werth solcher Aussagen nichts entschieden ist. Die metaphysische Aufgabe der Religionswissenschaft besteht in der Beantwortung der Frage, was denn dem religiösen Verhältniss zwischen uns und Gott an sich objektiv zu Grunde liege. Da Gott uns nicht unmittelbar gegeben ist, kann die Antwort nur durch logischen Schluss von unserm Vorstellen und Empfinden auf seinen metaphysischen Grund gelöst werden. Der Gottesgedanke ist dann die wissenschaftliche Hypothese zur Erklärung unseres religiösen Bewusstseins und unsers Bewusstseins überhaupt, unserer Welt und nicht bloss der unsrigen, sondern des Bewusstseins, der Welt der Menschheit aller Zeiten. Wenn aber ein Schluss um so sicherer ist, je bestimmter und individueller die Grundlage ist, von welcher er ausgeht, so wird der Schluss von einer so umfassenden und fliessenden Basis aus allezeit hypothetisch bleiben und eines scharf bestimmten Ergebnisses entbehren. Je bestimmter die Gottesidee gefasst wird, desto weniger denknothwendig ist sie, desto mehr häufen sich die Möglichkeiten des Andersseins. Auf dem Boden des exakten, allgemeingültigen Wissens ist nicht weiter zu kommen. Aber was sollte denn einer Combination dieses inhaltlich ungenauen und formell hypothetischen philosophischen Gottesgedankens mit der subjektiv vollkommen gewissen und inhaltlich genau bestimmten religiösen Gottesidee im Wege stehen? Die Religion an ihrem Orte kann davon nur Gewinn haben, nämlich den, dass der aus dem Widerspruch des Denkens stammende Zweifel beseitigt wird und in der daraus folgenden Verbreitung der unbezweifelten Ueberzeugung auf weitere Kreise eine Grundlage der Wahrheit gewonnen wird, die praktisch dasselbe leistet wie die logisch, denknothwendig erbrachte Gewissheit. Aber auch die Wissenschaft kann gegen die vorgeschlagene Harmonisirung des wissenschaftlichen und religiösen Gottesgedankens und Weltbildes nichts einwenden, sofern man sich nur darüber klar bleibt, dass auch auf diesem Wege eine absolute Wahrheit nicht erreichbar ist, indem die Verschiedenheit der menschlichen Naturen und die stete Entwicklung der Erfahrung und des Lebensideals eine gleichzeitige und andauernde Uebereinstimmung der Menschen zu derselben wissenschaftlichen und religiösen Weltbetrachtung undenkbar erscheinen lässt.

Die Beglaubigung dieses methodischen Gesichtspunktes liegt in seiner Anwendung, wie sie sich im zweiten Abschnitt des Ph.'schen

Werkes findet, in welchem der „Inhalt des religiösen Bewusstseins" auf Grund genetisch-geschichtlicher Herleitung zu der wissenschaftlich berechtigten Gestalt herausgearbeitet erscheint. Der Ref. kann, wie man begreifen wird, dem reichen Stoff nur wenige dürftige Notizen entnehmen. — Der „konkrete Monotheismus" erweist sich als der geschichtliche Höhepunkt und Abschluss der theologischen Systembildungen. Die religiöse Wahrheit erscheint nämlich allemal zuerst in den Formen kindlich-poetischer Anschauung (Mythologie), das Dogma fixirt und formulirt diese Anschauungen wesentlich kritiklos durch Verstandesthätigkeit; der Widerspruch zwischen einer natürlichen Erkenntniss und dem Dogma führt zur Lehre von der „doppelten Wahrheit": diess ist jedoch nur eine Uebergangsform, an deren Stelle der Supranaturalismus tritt, welcher die religiöse Wahrheit für übervernünftig erklärt, ihre Widervernünftigkeit aber bestreitet, oder sein Widerpart, der Rationalismus, welcher das übervernünftige auch als widervernünftig verwirft, weil die Vernunft keine Grenzen anerkennen könne. Inzwischen besitzt die Mystik Gott unmittelbar im Gefühl, aber sofern sie es versäumt, sich ihren Besitz auch zum klaren Bewusstsein und zur denkenden Ueberzeugung zu bringen, weist sie auf eine bessere nämlich die spekulative Ueberwindung des Gegensatzes von Supranaturalismus und Rationalismus hin. Der Supranaturalismus ist eine besondere Anwendung des Positivismus, der Rationalismus — des Idealismus; die wissenschaftliche Theorie, welche die Einseitigkeiten jener überwinden soll, wird sich daher als die Versöhnung dieser allgemeinen Denkrichtungen auszuweisen haben. So kommt Pfl. zum identitätsphilosophischen Schema für Gott und zu jenem teleologischen Monismus, in welchem das übernatürliche immer auch ein natürliches ist. Und was vom „konkreten Monotheismus" als Systembildung gilt, das gilt auch von den seinen Inhalt constituirenden Gedanken, zunächst vom Gottesgedanken, welcher nach Pfl. die durch die Geschichte des Gottesbewusstseins bei Indogermanen und Semiten, Philosophen und Religionsstiftern vorbereitete Synthese der Immanenz (Indogermanen) und Transcendenz (Semiten) ist, wie sie das Christenthum, die geschichtliche Synthese jener beiden Völker- und Religionsgruppen fordert, und zugleich die Ueberwindung der Gegensätze des Pantheismus, welcher Gott als subjektlose Substanz fasst und des Deismus, welchem Gott absolutes Subjekt ist — im wahren Theismus, der das absolute Subjekt und die absolute Substanz zu einem Begriff verbindet. Nicht weniger als das philosophische Denken führt aber die Religion zu diesem Gottesbegriff. Das Herz der Religion ist für Pfl. die unio mystica, diese setzt einen immanenten Gott voraus, während die Selbstthätigkeit des Menschen in der Religion ebenso bestimmt die Identität Gottes und des Menschen ausschliesst. Die

Lehre von den Eigenschaften Gottes, welche religiösen Ursprungs sind, dient dazu, den gewonnenen Gottesgedanken religiös zu erproben. Gottes Allmacht wird nicht beschränkt durch die Annahme, dass sein Walten an die Mittelursachen gebunden sei, besteht doch die Freiheit Gottes nicht in seiner Willkür, sondern darin, dass sein Wille durch nichts anderes als die Gedanken seiner Vernunft bedingt ist. Gottes Ewigkeit schliesst nicht aus, dass Zeit in Gott ist, ohne Zeit gibt es kein Bewusstsein, aber Gott muss gedacht werden als die Zeit tragend und beherrschend, als „der ruhende Pol in der Erscheinung Flucht". Er ist allgegenwärtig als der, selbst raumlos, den Raum begründende; Pfl. nimmt nämlich die Objektivität der Raum- und Zeitform an und begründet sie damit, dass sie die Anschauungsformen Gottes seien. Allwissend im vollen Sinn kann er nur sein, wenn die Dinge in ihm sind wie die Momente unsers Bewusstseins in uns. Die Allweisheit ist seine zwecksetzende Intelligenz, die göttlichen Zweckgedanken sind die mannigfach abgestuften und systematisch zusammenhängenden Gesetze und Typen der Weltordnung, welche für uns ihre Spitze finden im Menschen speziell in seiner Vernunftthätigkeit, durch welche er die Gemeinschaft mit Gott und seine Gottähnlichkeit bethätigt, diese Gedanken sind aber nicht willkürlich in Gott sondern die ewigen Wahrheiten seiner Vernunft selbst, das vollkommen gute. Gott denkt aber nicht allein vollkommene Zwecke sondern er will sie auch und zwar nur sie und sie unabänderlich, das ist seine Heiligkeit; weil Gott keinen besondern Willen haben kann neben dem guten, fällt die Frage dahin, ob etwas gut sei, weil Gott es will oder ob Gott es wolle, weil es gut ist; und weil Gottes Vernunft mit seinem Willen eins und mit unserer Vernunft identisch ist, indem die ewigen Wahrheiten, die er denkt, die Grundgesetze des Seins für alles seiende und des Denkens für alles denkende sind, begründet die Zurückführung des Sittengesetzes auf Gott keine Heteronomie. Die Aufrechthaltung des allgemeinen Zweckes gegen seine Störungen durch Einzelne, wie sie im Gewissen des Menschen innerlich, im Unterliegen des Bösen äusserlich sich vollzieht, bekundet die Gerechtigkeit Gottes. Die Liebe Gottes ist sein auf die Lebensgemeinschaft mit dem Menschen gerichteter Wille, vermöge dessen er sich uns selbst zu eigen gibt im h. Geist; sind andere Geister durch ihre Individualität von uns geschieden, Gott nicht, und es ist sein Liebeswille, dass wir mit seiner Lebenskraft und Seligkeit erfüllt durch die reinigende Flamme gottinnigen Fühlens von unserer Selbstsucht frei werden.

Die religiöse Lehre von der Welt erfordert nach Pfl. keine andere Fassung des Weltgedankens als die in seinem konkreten Monotheismus vertretene, denn die absolute Abhängigkeit der ganzen Welt von der zwecksetzenden Vernunft und zweckrealisirenden Macht Gottes

erscheine durch dieselbe vollständiger ausgedrückt und besser gesichert als durch die Annahme unmittelbaren Eingreifens Gottes in den Weltzusammenhang. Der Schöpfungsglaube symbolisirt die absolute Macht Gottes über die Welt, welch' letztere in der Religion aber nur in einem abgestuft relativen Sinne aufgefasst zu werden pflegt. Die copernikanische Entdeckung soll dem mythologischen Drama der gottmenschlichen Heilsgeschichte den äusseren Schauplatz entzogen und dadurch den denkenden Geist genöthigt haben, den Kern dieser Phantasievorstellungen im Innern des Menschen zu suchen; zugleich sei sie die wirksamste Widerlegung der naiv hochmüthigen Meinung des Menschen, dass die Welt sich nach seinen zufälligen Wünschen richten müsse. Dass Pfl. sich die Entstehung der Organismen evolutionistisch denkt, ist bereits erwähnt; der Mensch entsteht, wo der Gegensatz von Welt- und Selbstbewusstsein in der Bestimmtheit hervortritt, dass das Subjekt über die Welt zu stutzen und zu fragen beginnt, wie es sie zu deuten und sich in ihr zurechtzufinden habe m. a. W. mit dem Gottesbewusstsein.

Die crux der theologischen Metaphysik ist das Problem des Bösen. Pfl. anerkennt die Realität des Bösen im Gegensatz zum Idealismus, der es als blossen Schein betrachtet; sein Grund ist die vernunftgesetzwidrige mithin gottwidrige Selbstbestimmung des Menschen, der Eigenwille. Es entsteht weder indeterministisch, noch prädeterministisch durch eine intelligible That, aber auch nicht durch den Fall Adams, der nur seine erste Erscheinung sein könnte, sondern dadurch, dass im Menschengeist das sittliche Gesetz zu praktischer Anerkennung kommt, erst nachdem das natürliche Streben nach Befriedigung der sinnlichen Selbstheit bereits Macht gewonnen hat. Uebrigens ist eine etwelche Wirklichkeit des Bösen im Menschen die nothwendige Voraussetzung seines sittlichen Urtheils. Aber auch metaphysisch angesehen ist das Böse unvermeidlich, der nothwendige Durchgangspunkt auf dem Wege zur Verwirklichung des positiv sittlichen Zweckes, der realen Freiheit des guten Willens. Es ist trotz seiner Gottwidrigkeit im göttlichen Weltplan mitgeordnet, freilich als ein zur Ueberwindung bestimmtes Accidens des Guten. Seine metaphysische Möglichkeit aber liegt in der Freiheit, der relativen Selbstständigkeit der Individuen gegen ihren absoluten Grund; das Böse nimmt in Gott eine ähnliche Stellung ein wie jene zahlreichen Willens- und Gefühlsregungen im Ich, welche der Mensch hasst und verabscheut, weil sie seinen wahren Zwecken zuwiderlaufen, welche aber doch unleugbar Momente seines Gesammtlebens sind. Dass sie dieses sind, ist die Voraussetzung des Reueschmerzes und Schuldgefühls, nicht minder aber der realen Möglichkeit ihrer Ueberwindung. Und wie im Mikrokosmus so im Makrokosmus: es ist die für die Realität

des Bösen einerseits, für seine Ueberwindbarkeit anderseits nothwendige Bedingung, dass es vom göttlichen Ich verschieden, seinem Vernunftzweck entgegengesetzt, anderseits aber von ihm nicht geschieden, sondern von seinem Gesammtleben umfasst ist, — wofür wiederum der spiritualistische conkrete Monotheismus den adäquaten ontologischen Rahmen darbietet. Die göttliche Reaktion gegen das Böse ist sowohl eine innerliche, im Gewissen des Menschen, als eine äusserliche, im Weltlauf; aber es ist verkehrt, einzelne Uebel als Vergeltung für einzelne Verschuldungen zu betrachten, indem die Uebel Glieder des natürlichen Zusammenhanges der Dinge sind, dessen Gesetze unabhängig sind von den Ordnungen der sittlichen Welt; vielmehr wirkt die göttliche Gerechtigkeit im Ganzen der Welt, in der Weise, dass das einzelne Böse sich an der Vernunftordnung des ganzen bricht, ja zum Mittel des guten umschlagen muss. Aber neben der ätiologisch-natürlichen hat auch die teleologisch-sittliche Beurtheilung des Uebels ihr gutes Recht, wonach dasselbe Erziehungsmittel zum guten, insbesondere Hülfsmittel zur Unterdrückung des Eigenwillens ist.

Die göttliche Offenbarung verläuft in jenen innern Regungen des Menschengeistes, welche sein religiöses Leben bilden: dieselbe setzt ein Verhältniss Gottes zum Menschen voraus, welches die Mitte hält zwischen der pantheistischen Identification und der deistischen Scheidung derselben. Die Umsetzung des göttlichen Liebeswillens in die Bethätigung des religiösen Triebes im Menschen aber ist nur eine besondere Form der Umsetzung des einen göttlichen Willens in die vielen endlichen Thätigkeiten, in welchen die Welt besteht, die Offenbarung eine besondere Form der Schöpfung. Die offenbarende Wirksamkeit Gottes ist jedoch vermittelt durch die psychischen und geschichtlichen Bedingungen des menschlichen Geisteslebens und je complicirter die Faktoren sind, aus welchen das Dasein und die geschichtliche Entwicklung des religiösen Bewusstseins sich ergibt, um so unabweislicher wird — wissenschaftlich beurtheilt — der Schluss auf die einheitliche teleologisch wirksame Vernunft, auf die Liebesabsicht des absoluten Geistes als Urgrund dieser Wirkung sein. Die psychischen Bedingungen des Menschenlebens sind allgemein identisch, nicht so die historischen: die Offenbarung hat daher ihre Geschichte. Entwicklungen im religiösen Bewusstsein, neue Offenbarungen sind jeweilen durch besondere geschichtliche Verhältnisse bedingt, sie werden aus Zwiespalt in der bisher gültig und wirksam gewesenen religiösen Denk- oder Lebensweise geboren. Dabei sind es einzelne Persönlichkeiten, welche die neuen den Zwiespalt lösenden Ideen concipiren und so zu Offenbarungsträgern für die Andern werden, die nun das in jenen genuin entsprungene neue bei sich selbst reproduziren. Der Unterschied zwischen jener Urproduktion im religiösen Genius

oder Heros und dieser Reproduktion in seinen Anhängern ist aber nur ein relativer, indem jener das von ihm entdeckte und erlebte neue doch den besonderen Umständen seiner Welt und Zeit verdankt, in welchen auch zugleich die Bedingung seines Einflusses auf die Andern liegt; er ist der Repräsentant der idealen Tendenzen seines Volkes und seiner Zeit und löst das Räthsel der Weltlage. So ist die Offenbarung in den causalen und teleologischen Zusammenhang des ganzen der Weltentwicklung aufgenommen, sie ist isolirt betrachtet oder verglichen mit dem unmittelbar vorangehenden Standpunkt des religiösen Bewusstseins übernatürlich, im Zusammenhang des ganzen der Weltentwicklung aber natürlich; dieses leugnet mit Unrecht der Supranaturalismus und Positivismus, jenes nicht minder irrthümlich der Rationalismus, welcher überdies den Fehler begeht, die Religion um der geforderten Natürlichkeit und Vernünftigkeit willen für blosse Verstandesthätigkeit zu halten. Das Naturwunder hat im Rahmen dieser Weltanschauung keinen Raum. Da der göttliche Wille nichts anderes zum Inhalt haben kann als die Gedanken der göttlichen Vernunft, welche in den Gesetzen und Ordnungen der Welt zur Erscheinung kommen, so ist undenkbar, dass Gott etwas diesen Gesetzen widersprechendes wollen und wirken sollte; neues in der Natur ist im Zusammenhang des ganzen gesetzlich begründet und von Anfang an prädisponirt.

Der Endzweck aller Religion ist Erlösung; auf den niederen Religionsstufen erstrebt der Mensch Erlösung von den äusseren Weltübeln und sucht durch kultische Sühnmittel den Zorn der Gottheit zu beschwichtigen, bei einer höhern Art von Religion ist die Schuld der Uebel grösstes und sittlich gute Thaten gelten als Mittel der Schuldentilgung; die Stufe der Vollendung erreicht aber die Erlösungsidee erst, wo das Grundübel in der selbstisch-eigenwilligen Willensrichtung erkannt ist, welche nicht durch äussere Thaten, wären es auch die besten, sondern nur durch innerliche Ueberwindung der falschen, Schuld und Unseligkeit in sich tragenden Selbstliebe durch die wahre Liebe zum göttlich guten erreicht werden kann. Nicht die Werke machen selig, sondern allein der Glaube, die Wiedergeburt durch den göttlichen Geist. Diess ist der Kern der Heilslehre sowohl des Christenthums als des Buddhismus, welche daher die Erlösungsreligionen par excellence sind. Ihre Differenz liegt dagegen in den verschiedenen Wegen zur Erlösung, die sie anbieten: der Buddhismus die Aufhebung des endlichen Willens überhaupt, das Christenthum die Umwandlung der verkehrten Willensrichtung in die richtige nämlich die Glaubenseinigung mit dem Gott der Liebe. Diese innere Wandelung, worin die Erlösung besteht, ist nicht von uns sondern das Werk der göttlichen Gnade. Das historische Zeugniss von analogen

Erfahrungen Anderer kann nur anregendes Mittel für die eigene Erfahrung werden und sociale Bedeutung für die Gründung einer religiösen Gemeinde erlangen, nicht aber an Stelle der unmittelbaren eigenen Erlösungserfahrung treten; der Historienglaube macht nicht selig. Der Gott-in-uns oder Christus-in-uns ist der Kern des Erlösungsglaubens und damit das Herz der Religion. Pfl. beruft sich für diese Ansicht auf die mystische Litteratur, welche die lebendige Religiösität in ihrer unmittelbarsten Form zur Darstellung bringt und auf die mit dieser hierin völlig einstimmigen philosophischen und theosophischen Spekulation von Meister Eckart bis Hegel und Schleiermacher. Auch die reformatorische mithin ächt protestantische Erlösungsidee soll — beiläufig bemerkt — ihrem Kern nach die mystische sein und es soll eben hierin das unzerreissbare Band liegen, welches den protestantischen Glauben mit aller tieferen Spekulation verbindet. Der Glaube an Mittler hat seinen psychologischen Grund in dem Bedürfniss des Menschen die erlösende Kraft der göttlichen Offenbarung in einer gottverbundenen Persönlichkeit anzuschauen. In den Religionen geistiger Erlösung hat dieser Glaube sein besonderes Recht darin, dass in der That weder Lehren noch Gebote im Stande sind, die in Affekten und Emotionen verlaufende Umwandlung des menschlichen Innenlebens aus der selbstischen in die gottergebene Wesensrichtung zu bewirken, sondern allein das in Wirklichkeit oder Phantasie angeschaute persönliche Ideal des Guten. So besteht die Bedeutung der Persönlichkeit Jesu für das Christenthum darin, dass er durch die ganze Erscheinung seines Lebens, sowohl in seinem unmittelbaren geistigen Gehalt wie in seiner mythologisch symbolisirten Gestalt, in der Gemeinde das Erlösungsbewusstsein, das er selbst ursprünglich in sich trug, auf dem Wege geschichtlich-ethischer Einwirkung am kräftigsten wachruft und erhält. Als Idealbild ist das Christusbild nothwendig Wandelungen unterworfen, indem jede Zeit ihr religiössittliches Lebensideal darin niederlegt; die Frage, welches von denselben das richtige sei, ist eben deshalb unstatthaft.

Für die Unsterblichkeit der Seele lassen sich nach Pfl. keine genügenden wissenschaftliche Beweise geben; aber auch die Gegeninstanzen hätten nur dann wissenschaftliche Gültigkeit, wenn sich erweisen liesse, dass die Seele eine blosse Funktion sei und nicht eine Substanz. Jenes ist bekanntlich die Ansicht sowohl des Materialismus als des Idealismus, während der Spiritualismus das letztere behauptet und darum die metaphysische Möglichkeit der Seelenfortdauer offen lässt. Zur positiven Ueberzeugung führen aber praktische Motive, unter welchen obenan steht das Bedürfniss nach steter Entwicklung und Vervollkommnung des Geistes, während die Forderung einer

jenseitigen Vergeltung auf der höchsten Stufe nur pädagogische und somit endlich gar keine Geltung mehr beanspruchen darf.

Noch sei in Kürze der Pfl.'schen Theorie von der Entstehung der Religion gedacht. Das Gottesbewusstsein hat seine Wurzel in der phantasiemässigen Naturanschauung des Urmenschen, welche lebendige Wesen hinter und in den Naturerscheinungen annimmt, die aber zunächst noch an ihre Wirkungen gebunden erscheinen. Der älteste Cultus entspringt dem Drange, das Thun der höhern Mächte nachzuahmen, nicht einem egoistischen Interesse. Praktische und theoretische Motive wirken zusammen, um dem Gottesgedanken bestimmtere und klarere Umrisse zu geben; zu jenen gehört die unwillkürlich auftretende Analogie des Staates und der Familie für das religiöse Verhältniss, welche zu einer anthropoeidischen Gottesvorstellung und zugleich zur Lösung der Gottheit als stetiger und identischer Grösse von ihren wechselnden Aeusserungen führt, unter diesen ist das wichtigste der aus Traumerscheinungen und Reflexion über den Tod entstandene Seelenglaube. Erst auf Grund der Vorstellung von Geistern über und hinter der Sinnenwelt erhebt sich der eigentliche religionsgeschichtliche Process, welcher drei verschiedene Wege einschlägt: 1) zum systematisirten und ethisirten Polytheismus, mit seiner, wenn nicht positiv sittlichen, doch sittlichen Gehaltes fähigen Götterwelt und festen cultischen Ordnungen; 2) zum system- und ideenlosen Spiritismus oder Animismus, einer depravirten Religionsform, in welcher die niedern unsteten und besondern Geister die höhern stetigen und allgemeinen Mächte verdrängt haben (der sogenannte Fetischismus gehört wesentlich zu dieser Klasse, ist aber nicht eine besondere Religionsart sondern ein primitiver Bilderdienst); 3) zum nationalen und relativen Monotheismus (Pfl. braucht hiefür den Terminus „Henotheismus"). Die letztgenannte Religionsart entspricht vorherrschend dem semitischen, die erstgenannte dem indogermanischen Geiste. - Die höchste Religion ist aus praktischen und theoretischen Gründen das Christenthum, welches die Synthese des indogermanischen und semitischen religiösen Bewusstseins bildet. Das objektivste Urtheil über den Werth einer Religion liegt in der grösseren oder geringeren Lebenskraft, welche sie entfaltet. Während die geistige Stagnation der vorderasiatischen Völker von der Inferiorität des Muhamedanismus zeugt, wird die Geschichte der christlichen Völker zur glänzendsten Apologie des Christenthums. Immerhin ist auch das Christenthum entwicklungsfähig und soll die seinem Wesen heterogenen jüdischen und heidnischen Momente seiner Erscheinung überwinden und aussondern. — Neben der Religionswissenschaft beschäftigt sich auch die Dogmatik mit der christlichen Religion; dieselbe unterscheidet sich nach Pfl. von jener dadurch, dass sie vorwiegend praktischen Zwecken

der kirchlichen Gemeinschaft dient. Sie hat die richtigen, d. h. die praktisch brauchbaren Vorstellungen zur Erzeugung der normalen religiösen Bewusstseinsvorgänge darzubieten, und redet die religiöse Sprache des Volkes ihrer Zeit. Die Religionsphilosophie dagegen verfolgt ihr Ziel psychologischer und metaphysischer Erkenntniss in rein theoretischem Interesse auf Grundlage der allgemeinsten, die ganze religiöse Erscheinungswelt umfassenden Induktion. Die Dogmatik darf nicht in Religionsphilosophie aufgehoben werden, da philosophische Formeln die praktischen Gemüthsvorgänge, denen die Dogmatik (im Gebiete des Vorstellens) zu dienen hat, nicht erschöpfend auszudrücken vermögen, dagegen wird der Dogmatiker religionsphilosophischer Kenntnisse bedürfen, um den bleibenden Kern und die zeitlich bedingten Erscheinungen innerhalb seiner Religion unterscheiden zu lernen. –

Der Umfang, die Reichhaltigkeit und der wissenschaftliche Werth des im grossen Stil angelegten Pfleiderer'schen Werkes rechtfertigen unsere ausführlichere Wiedergabe desselben, welche dennoch von dem Reichthum feiner psychologischer Analysen, historischer Aufschlüsse, instruktiver Vergleiche, die dasselbe auszeichnen, keine Vorstellung zu geben vermocht hat. Wir schliessen noch einige kritische Bemerkungen an. Eine Vergleichung mit den zwei vorher skizzirten Systemen zeigt Uebereinstimmung in der allgemeinen spekulativ-immanentistischen Position; auch Pfl. will eine Metaphysik gefunden haben, welche auf dem Wege des Rückschlusses von der Erscheinungswelt auf ihren immanenten Grund in wissenschaftlich allgemein gültiger Weise den Kern des religiösen Glaubens zur Erkenntniss bringt und eben dadurch das Kriterium für die objektive Wahrheit der Religion darbietet. Aber ebenso deutlich springt die Differenz von Biedermann und von Hartmann in die Augen, welche besteht 1) im Uebergang zur spiritualistischen Metaphysik, 2) im skeptischen Verzicht auf eine unbedingt gültige Erkenntniss der letzten Weltprincipien. Pfleiderer's Metaphysik repräsentirt eine Synthese des (empirisch begründeten) Idealismus und des Spiritualismus; er hatte die religiöse Unzulänglichkeit des idealistischen formlosen Gottesgedankens empfunden und suchte die Correktur im Anschluss an die spiritualistische Denkweise, für welche das reale Insichsein die Form Gottes, des Geistes und alles seienden überhaupt ist. Wir sind jedoch der Meinung, dass zwischen diesen beiden Standpunkten nur die Wahl möglich ist. Entweder hat der Idealismus Recht, nach welchem das formlose Gesetz das Wesen der Dinge bildet, dann ist die Identität von Denken und Sein, Subjekt und Objekt im gemeinsamen Grunde zur Sicherstellung der Objektivität unseres Erkennens ein logisch richtiger, denknothwendiger Gedanke und der ontologische Beweis Pfl.'s – welcher das Fundament seiner ganzen philosophischen Gotteslehre bildet — ist wissen-

schaftlich stringent. Oder das geschlossene Ich ist das Princip des Seins, wie der Spiritualismus will, dann bleibt das Subjekt logisch in seine Welt eingeschlossen und hat kein wissenschaftliches Recht, die Absolutheit seiner Erkenntniss zu behaupten (Kriticismus). Der Spiritualismus fordert die kritische Erkenntnisstheorie. Dieselbe entscheidet keineswegs über die Frage, ob nicht die Werthgesichtspunkte des menschlichen Gemüthes zu der Forderung nöthigen, dass die menschliche Beurtheilung der Welt (auf ihrer geschichtlichen Höhe) mit der absoluten Weltidee wenigstens im Herzpunkt coincidire und ob nicht so auch für die theoretische Erkenntniss vermöge ihrer Verbindung mit der praktischen eine relative Adäquatheit sich ergebe. Aber sie verwehrt entschieden das identitätsphilosophische (nach Pfl. ontologische) Raisonnement und entzieht damit dem Pfl.'schen Monotheismus den wissenschaftlichen Boden. — Auf den Schultern des ontologischen steht der teleologische Beweis, welchem im Pfl 'schen System eine grosse Bedeutung zukommt. Das Argument, dass der thatsächliche Bestand des natürlichen und geistigen Lebens undenkbar sei, ohne die Voraussetzung einer zwecksetzenden Vernunft, welche die in der Welt liegenden Kräfte für diesen Effekt angelegt habe, garantirt die Vernünftigkeit der „Entwicklung", aus welcher nach Pfl. nicht nur das organische Naturdasein, sondern das intellektuelle, ethische und religiöse Leben und Streben der Menschheit hervorgeht. Diess zugestanden, kann man umgekehrt sagen, dass in der Welt Zweckmässigkeit herrschen muss, weil die zwecksetzende Vernunft zu Grunde liegt; so muss nach Pfl. die Religion principiell wahr sein, weil sonst das religiöse Bedürfniss eine irrationale Erscheinung wäre; und die Geschichte wird zu einem vernünftigen Process, in welchem unzweckmässige Gebilde (natürlicher oder geistiger Art) sich von selbst aufheben, und aus welchem der denkende Geist die Etapen, welche zur Vollendung führen, kennen lernt. Hält dieses teleologische Raisonnement einer exakt wissenschaftlichen Prüfung Stand? das ist die Frage. Für den reinen Idealismus war die Zweckmässigkeit der Welt Axiom, für jeden andern Standpunkt bedarf sie eines Beweises. Wir glauben nicht an die Möglichkeit eines solchen. Die empirische Betrachtung der Welt ergibt bekanntlich ein aus Zweckmässigkeit und Unzweckmässigkeit gemischtes Bild. Dass aber die Zweckmässigkeit in der Welt nur unter Voraussetzung eines zwecksetzenden absoluten Geistes möglich sei, wäre doch nur dann strikte beweisbar, wenn es ausgemacht wäre. dass (mit Lotze zu reden) das unvernünftige an sich leichter den Zugang zur Verwirklichung finde als das vernünftige; mit anderen Worten, der bezeichnete Schluss ist eine petitio principii. Aber wie kommt es denn, dass die Vernunft von jeher auf diesen Weg gerathen, und wo sie darauf ging, von der menschlichen Nei-

gung auf's lebhafteste unterstützt worden ist? Unter der Hülle wissenschaftlicher Reflexion wirken unveräusserliche praktische Motive. Der Mensch kann um seiner sittlichen Würde willen nicht zugeben, dass die Welt ohne Zweck sei, oder dass seine eigenen höchsten Zwecke dazu bestimmt sein sollen, blosses Verbrauchsmaterial in einem sinnlosen Weltlauf zu sein. Die Zweckmässigkeit der Welt ist Postulat des praktischen Geistes, und die dieselbe garantirende absolute schöpferische Vernunft praktisch beglaubigt. Das natur-teleologische Argument dagegen verdankt sein Ansehen lediglich dem im naiven Bewusstsein wirksamen Schein, als vermöge die anschauliche Analogie des organischen Lebens die praktische Forderung des Menschen an die Welt objektiv zu bestätigen. Dann ist es aber mindestens methodisch unrichtig, den moralischen Beweis auf den teleologischen zu gründen, wie Pfleiderer thut; und unser Philosoph hat dann einen Theil seiner wichtigsten und umfassendsten Ideen auf einer morschen Stütze aufgebaut. Wir müssen es Pfl. freilich zugestehen, dass er gegen den Einfluss praktischer Motive auf die letzten metaphysischen Bestimmungen unseres Denkens nicht blind ist, ja er fordert geradezu die Ergänzung der unzureichenden philosophischen Gotteserkenntniss durch die religiöse und sieht das metaphysische Ziel der Religionsphilosophie in einer Harmonisirung des religiösen und philosophischen Gottesgedankens. Da aber das so gewonnene Gottesbild sich nicht über den Wahrheitswerth einer Hypothese erheben soll, wird die Religion, welche Gewissheit und zwar objektive Gewissheit fordert, sich nicht damit zufrieden geben können. Und ebenso wenig dürfte der Wissenschaft gedient sein mit einer äusserlichen und zufälligen Copulation metaphysischer und religiöser Aussagen, welche weder metaphysische noch religiöse Wahrheiten ergibt und daher für den Denker wie für den Frommen auf jedem Punkte eine Täuschung enthält. Statt jener unkritischen Harmonisirung wird vielmehr die klare und consequente Herausbildung und Durchführung einerseits des wissenschaftlichen, anderseits des praktischen Gesichtspunktes am gemeinsamen Material auf Grund der beiderseitig eigenthümlichen Wahrheitsgründe und Wahrheitsgesetze — auch auf die Gefahr hin, ein negatives Resultat zu erzielen — die eigentliche Aufgabe einer wissenschaftlichen Religionsphilosophie sein. Pfleiderers Abneigung gegen die kritische Methode und den Kriticismus in jeder Gestalt scheint mit seinem Interesse für die lebendigen Zusammenhänge der Geschichte in Verbindung zu stehen, und gewiss ist richtig, dass im Völkerleben weder die Religion noch die Philosophie sich isoliren kann, um sich aus ihrem immanenten Princip allein fortzubilden. Allein eine andere Betrachtungsweise ist die geschichtliche, eine andere die philosophische, und wir können uns des Eindrucks nicht erwehren, dass bei Pfl. diese

(die „spekulative“) an jene (die „genetische“) einen Theil ihrer unveräusserlichen Selbständigkeit verloren hat. Wir anerkennen, dass unser Denker die ersten Schritte auf dem Wege kritischer Methode gethan hat, da er aber die idealistischen Voraussetzungen, von welchen er herkam, preiszugeben nicht die Kraft hatte, so bedeutet das kritische Moment seines Systems ein Zurücktreten von der Höhe seiner früheren wissenschaftlichen Ansprüche, es mündet in der Skepsis. In methodischer Hinsicht bemerken wir noch, dass die genetische Betrachtung der Geschichte der Gefahr einseitiger Beurtheilung und künstlicher Deutung einzelner geschichtlicher Erscheinungen auch bei Pfl. nicht entgeht. Ferner müssen wir es für durchaus zweckwidrig halten, dass die einzelnen religiösen Begriffe, von denen jeder nur im Zusammenhang mit allen andern richtig verstanden werden kann, in sieben loci vertheilt abgehandelt werden.

Auf das Materielle des Werkes näher einzutreten, würde zu weit führen; nur andeutungsweise mögen einige Bedenken zu Worte kommen. Die Geistigkeit Gottes könnte zwar auf dem Boden des Spiritualismus metaphysisch sichergestellt werden, unter der Voraussetzung nämlich, dass dieser metaphysische Standpunkt consequent beibehalten wird; aber der eigentliche und Ausschlag gebende Grund, warum die Geistigkeit oder Persönlichkeit Gottes gefordert werden muss, ist doch nicht der metaphysische, dass Gottes Geistesleben dem unsrigen psychologisch gleichartig sei, sondern der praktische, dass es in der ethischen Religion nicht angeht, Gott eine Lebensgestalt beizulegen, welche unter dem Niveau eines geschlossenen sittlichen Charakters steht. Dann aber ist die Bekämpfung der „mythologischen Persönlichkeit“ Gottes durch Biedermann, v. Hartmann und auch noch durch Pfleiderer ein Symptom dafür, dass diese Denker den Naturalismus noch nicht völlig los geworden sind. Trotz der durchgängigen Berücksichtigung der Geschichte kommt es doch in Pfl.'s Religionsphilosophie nicht zur richtigen Würdigung der religiösen Bedeutung der Geschichte; diess zeigt sich im mystischen Offenbarungsbegriff, welcher die christliche Lehre, dass das religiöse Heil an eine geschichtliche Persönlichkeit gebunden sei und bleibe, principiell ausschliesst, ebenso in der Lehre vom Erlöser, welcher als Idealbild das Erlösungsbewusstsein ethisch und geschichtlich vermitteln soll, nicht aber dasselbe religiös erst möglich macht und religiös verwirklicht. Der „Kern“ der Religion ist auch nach Pfl. die Mystik; in dieser Ansicht steckt die doppelte Gefahr, den geschichtlichen und den sittlichen Charakter der (wahren) Religion zu verkennen. Dass Pfl. diese beiden Abwege nicht gänzlich zu vermeiden vermocht hat, haben wir gesehen. Die Besprechung seines Compendiums der Glaubens- und Sittenlehre wird uns Gelegenheit geben, uns näher mit seiner Theologie zu beschäftigen.

B. Pünjer's „Grundriss der Religionsphilosophie", nach des Verfassers Tode von Lipsius herausgegeben (1886; S. 71) bildet die systematische Ergänzung seiner lediglich referirenden Geschichte der Religionsphilosophie. Das Schriftchen zerfällt in drei Theile: 1) die historische, 2) die psychologische und 3) die metaphysische Untersuchung. Philosophie ist Erkenntniss im Zusammenhang, die Religionsphilosophie hat die Religion nach ihren historischen, psychologischen und metaphysischen Zusammenhängen und dem gegenseitigen Zusammenhang dieser drei Gesichtspunkte unter sich zu untersuchen.

Der *historische* Theil enthält einen Ueberblick über die wesentlichen geschichtlichen Religionsbildungen, in der Absicht, die allgemeinen Charakterzüge der Religion empirisch festzustellen. Dieselben lassen sich in vier Klassen theilen: die religiösen Lehren, Handlungen, Güter und Stimmungen. Die religiösen Lehren sind ganz allgemein gefasst, nicht nur nach ihrem „dass", sondern auch nach ihrem „was" allen Religionen gemein, indem sie eines oder mehrere übermächtige und fürsorgende (liebende) höhere Wesen statuiren, von welchen der Mensch mit seiner Welt abhängig ist. Die Unterschiede in der Gottesidee sind entweder in allgemeinen Verschiedenheiten der Welt- und Selbstbetrachtung begründet — es wären hier zu nennen die animistische, die spiritualistische und, auf Grund der Einsicht in die Unselbständigkeit des einzelnen im Ganzen: die pantheistische, wo die Analogie des Verhältnisses unseres Geistes zum Leibe und die theistische, wo die Analogie des Verhältnisses des Menschen zu den Naturdingen massgebend ist — oder es sind mehr zufällige psychische Stimmungen der Völker, welche eine Verschiedenheit der Gottesvorstellung bedingen — dahin gehört das Ueberwiegen des polytheistischen Zuges bei den Indogermanen, des monotheistischen bei den Semiten. Die religiösen Handlungen sind entweder auf die Gottheit selbst gerichtet oder im Auftrag der Gottheit auf die Menschen, sie wollen entweder das Wohlwollen der Götter gewinnen und ihrer Gemeinschaft theilhaftig machen oder sie sind Ausdruck der Freude über das Wohlwollen, die Gemeinschaft der Gottheit. Das religiöse Denken und Handeln dient dem persönlichen Interesse in der Religion, mit anderen Worten, in aller Religion handelt es sich um Güter, um solche nämlich, welche der Mensch aus eigener Kraft nicht erlangen kann; sie sind entweder natürliche, sei es sinnliche, sei es geistig-natürliche oder (geistig-) sittliche. Die religiöse Stimmung ist im allgemeinen Demuth und Ehrfurcht, mit Bezug auf das verschiedene Geschick des Menschen Furcht oder Vertrauen; anders gefärbt ist die religiöse Stimmung, wo das Verhältniss des Menschen zu Gott vorwiegend natürlich als wo es vorwiegend sittlich bestimmt ist. — Das unmittelbare Subjekt der Religion ist aber nicht die Gemeinschaft, sondern der Einzelne, denn wenn auch der Einzelne seine Religion durch die Gemeinschaft em-

empfängt, so ist doch geschichtlich das erste die individuelle Religiosität des Religionsstifters und psychologisch das erste das im Gefühl — im allerindividuellsten — sich unmittelbar innerlich beglaubigende religiöse Gut.

So kommen wir auf den Boden der *„psychologischen Untersuchung"*, welche zunächst im allgemeinen feststellt, dass die Religion allen drei elementaren Seelenfunktionen angehöre, dann aber genauer im Gefühl ihre Wurzel aufzeigt. Das religiöse Bewusstsein entwickelt sich ideal betrachtet (wie für das Subjekt des Religionsstifters angenommen werden muss) so, dass die Erregung des Gefühls den Anfang bildet, ein bestimmtes gegenständliches Bewusstsein und ein bestimmtes Handeln darauf folgt, und ein reicherer und dauernderer Gemüthszustand den religiösen Prozess abschliesst. P.'s Theorie von der Religion als Gefühl schliesst sich an Schleiermacher'sche Ausführungen an. Jedes Moment des sinnlichen Selbstbewusstseins soll von einem Moment des religiösen begleitet sein; das religiöse Selbstbewusstsein (oder Gefühl) kann aber nicht isolirt vorkommen, sondern nur in Verbindung mit sinnlichem Selbstbewusstsein. Die Gefühle drücken Lust und Unlust oder nach einem andern Eintheilungsgrunde Abhängigkeit und Freiheit aus. Die Gefühle der Lust können sich in allen Arten und Färbungen mit dem religiösen Gefühl verbinden: Dankbarkeit und Freude, die Gefühle der Unlust, sofern sie in's Gebiet der Abhängigkeit gehören ebenfalls: Trauer und Furcht, sofern sie aber in's Gebiet der Freiheit gehören, nur theilweise. Der Wechsel der Gefühle, vermöge dessen bald Dankbarkeit (Freude) bald Furcht (Trauer) den Menschen erfüllt, treibt zum religiösen Denken und zum religiösen Handeln. Das religiöse Denken muss, um religiös zu sein, dem Gefühl entspringen. P. unterscheidet, indem er dies nachweist, zwischen „Empfindung", womit die Wurzel des gegenständlichen Bewusstseins, des Erkennens bezeichnet wird, und „Gefühl", welches der allgemeine Ausdruck für das zuständliche Bewusstsein ist. Beides sind Zustände des Ich und beide entstehen unter Einwirkung des Nicht-Ich, welche in jenem Fall als Antrieb des Erkenntnissstrebens in diesem als Förderung oder Hemmung des Lebensgefühls in Betracht kommt. Jede Erregung des Ich durch das Nicht-Ich ist beides: Empfindung und Gefühl, und die menschliche Erkenntniss hat die Aufgabe, nicht nur die Ursache der Empfindung sondern auch die Ursache des Gefühls aufzuzeigen; jenes kann „objektives" dieses „subjektives" Erkennen heissen. Das religiöse ist subjektives Erkennen; die Ursache, das Woher des religiösen Gefühls ist Gott. Gott muss diesem Werth des Gottesgedankens gemäss mit Macht und Ueberlegenheit über alle Sphären menschlichen Wesens ausgerüstet und zugleich dem Gegensatz von religiöser Lust und Unlust entsprechend als gemüthlich-geistige Persönlichkeit

gedacht werden. Es bedingt verschiedene Stufen der Gottesvorstellung, ob die Förderungen oder Hemmungen (Güter oder Uebel), welche der Mensch auf Gott zurückführt, in der sinnlichen oder geistigen oder sittlichen Lebenssphäre liegen. Das Ich erscheint in der Religion von Gott abhängig, aber zugleich als Gegenstand seiner Fürsorge; die Welt ist ebenfalls in umfassendster Weise von Gott abhängig und zum Ziel des menschlichen Wohles geordnet, welches das Ziel des göttlichen Willens ist. — Das religiöse Handeln ist theils bewirkendes, theils darstellendes, jenes mit der Absicht, das Wohlgefallen Gottes zu bewirken und zu erhalten, dieses um dem religiösen Gefühl symbolischen Ausdruck zu geben. Die religiöse Gesinnung ist das religiöse Bewusstsein als stetige Potenz im Menschengeiste. Das ganze religiöse Leben erscheint in der Religion als Wirkung Gottes: Offenbarung. Die Offenbarung vollzieht sich im Zusammenhang mit der Wechselwirkung von Ich und Welt, doch ist eine unmittelbare göttliche Einwirkung in bevorzugten Personen nicht für unmöglich zu erklären. Die Religion wird auf Grund des bisherigen nach ihrer subjektiven Erscheinung definirt als: die Erfahrung einer von Gott gewirkten Förderung des persönlichen Lebens; nach ihrer objektiven Gestalt als die Summe der in einer Gemeinschaft herrschenden Lehren über Gott und sein Verhältniss zur Welt, sowie der in ihr gültigen Vorschriften betreffend das Handeln des Menschen in Bezug auf Gott und in Gottes Auftrag innerhalb der Welt.

Zur *„metaphysischen Untersuchung“* führt die Frage nach der Wahrheit der Religion. Die Wahrheit der Religion liegt unmittelbar im religiösen Glauben selbst; da aber die religiöse Erfahrung nur einen Ausschnitt aus der menschlichen Erfahrung überhaupt bildet, so muss der wissenschaftliche Nachweis ihrer Vereinbarkeit mit der übrigen Erfahrung geleistet werden; zugleich behauptet die Wissenschaft (Metaphysik), dass sie auch von ihrem Standpunkt aus über die Objekte des Glaubens Zuverlässiges auszusagen vermöge, und es wird daher untersucht werden müssen, ob die beiderseitigen Aussagen im Einklange stehen. Man wird damit beginnen, sich über die Ansprüche der Metaphysik Gewissheit zu verschaffen; dieselben begegnen nämlich einem doppelten Einwand, einem erkenntnisstheoretischen und einem theologischen. Der erstere erklärt, die Metaphysik überschreite die Grenzen unserer Erkenntniss und sei deshalb nichtig. P. gibt diess zu für die transcendente, das Gebiet des Erfahrbaren überschreitende Metaphysik, nicht aber für die immanente Metaphysik, die nichts weiter sein wolle als die allgemeinste, alle einzelnen zu widerspruchsloser Einheit zusammenfassende Wissenschaft. Wenn die Aufgabe der einzelnen Wissenschaft darin besteht, das Wesen der Dinge innerhalb eines beschränkten Kreises in „Theorien“, und den Zusammenhang

des Geschehens innerhalb eines solchen Kreises in „Gesetzen“ auszudrücken, ihre Wahrheit aber darin, dass die aufgestellten Theorien und Gesetze eine „Erklärung“ d. h. eine widerspruchlose Verknüpfung der einzelnen Erfahrungen des betreffenden Gebietes ermöglichen, so unterscheidet sich die Metaphysik von der Einzelwissenschaft in ersterer Hinsicht nur dem Umfang nach, indem sie die Gesammtheit der Wissenschaft zu einem übereinstimmenden Ganzen verarbeitet, in letzterer Hinsicht aber nur dem Grade nach, indem mit der Ausdehnung des Objektes die Fehlerquellen für die Erkenntniss sich mehren. Auch der theologische Einwand (der Ritschl'schen Richtung), welcher von der Metaphysik eine Alterirung des eigenthümlichen Gehaltes der Religionslehre befürchtet, wird von P. zurückgewiesen. Die Selbständigkeit der religiösen Erkenntniss sei hinreichend gewahrt durch die oben bezeichnete Unterscheidung von subjektivem und objektivem Erkennen; ein und dasselbe Objekt werde in der Religion auf Grund unserer Gefühle, in der Wissenschaft (Metaphysik) auf Grund unserer Empfindungen vorgestellt. Somit bleibt die positive Aufgabe bestehen, die Vereinbarkeit der Aussagen der (christlichen) Religion mit den Aussagen der richtigen Metaphysik nachzuweisen. Diese richtige Metaphysik findet P. im „idealistischen Monismus“ Lotze's. Der Pluralismus, die nächstliegende Welttheorie ist nicht im Stande, die Wechselwirkung der Dinge zu erklären, auf welcher alles reale Geschehen beruht; diese Schwierigkeit wird nur überwunden durch die Annahme einer allumfassenden substantiellen Einheit, in welcher die Dinge als nur relativ selbständige Momente begründet sind, ähnlich wie die Vorstellungen in unserm Geist. Der in unserer Erfahrung unmittelbar gegebene menschliche Geist ist die typische Form alles seienden und Gottes, und der Gottesgedanke wird aus jenem durch Abstraktion von allem endlichen annähernd richtig gewonnen. Dem absoluten Geiste wird sonach Gefühl, Wissen und Willen zugeschrieben werden müssen, aber nichts von der in unserer Leiblichkeit begründeten Beschränkung. Der „Nachweis der wesentlichen Uebereinstimmung der religiösen und der metaphysischen Erkenntniss“ wird auf dieser metaphysischen Grundlage an der Lehre von Gott, von der Welt und vom Menschen durchgeführt. Wir heben daraus einiges bemerkenswerthe hervor. Die „Beweise für's Dasein Gottes“ setzen die Identität des religiösen Gottesbegriffs und des philosophischen Begriffs des Absoluten voraus und liefern insofern für diesen Nachweis keinen Beitrag. Es gilt zu zeigen, dass die beiden Begriffe wesentlich den gleichen Inhalt haben. Das Verhältniss Gottes zur Welt wird ausgedrückt in den beiden religiösen Gotteseigenschaften der Ewigkeit, welche nicht ein zeitliches Sein ausser der Weltzeit oder ein die Weltzeit nach Anfang und Ende unendlich überragendes Sein bedeutet,

sondern sowohl dass Gott für sich ein Leben hat, welches dem zeitlichen Nach und Vor nicht unterliegt, als auch, dass er es ist, welcher den zeitlichen Ablauf des Weltdaseins nicht in beziehungslose Bruchstücke auseinanderfallen lässt, — und der Allgegenwart, welche nicht meint, dass er alle einzelnen Räume des Weltdaseins erfülle, auch nicht, dass er einen Raum ausserhalb der räumlichen Welt erfülle, sondern sowohl dass Gott für sich ein Leben hat, auf welches die räumliche Schranke des Hier und Dort nicht angewendet werden kann, als dass er das raumerfüllende Dasein und Wirken trägt. Genau dasselbe sei es nun, wenn die Metaphysik dem Absoluten Transcendenz und Immanenz zugleich beilegen müsse, Transcendenz in dem Sinne, dass sein Leben nicht mit dem Dasein und Wirken der endlichen Dinge identisch sei, Immanenz in dem Sinne, dass er das wahre Sein der endlichen Dinge ist. Betreffend das Wesen Gottes fordert die Religion wie die Metaphysik die Geistigkeit und — nach Pünjer — auch die Persönlichkeit Gottes. Die Persönlichkeit beruht nämlich nach ihm auf dem sittlich-gemüthlichen Moment des Geisteslebens. Die Welt ist evidentermassen Gegenstand der Religion und Metaphysik, aber in verschiedenem Sinne; die Lehren von Weltschöpfung und Welterhaltung sind formell gleich in der Religion und in der Philosophie und gegen die Ueberzeugung des Christen, dass der Mensch als sittlicher Ziel der Welt sei, erhebt die Philosophie keinen Einspruch. Ebenso ist endlich die Uebereinstimmung der religiösen und metaphysischen Anthropologie unschwer erweisbar in der gemeinsamen Annahme sowohl der Verwandtschaft des Menschen mit Gott als seiner absoluten Abhängigkeit von ihm. —

Es fällt auf, dass Pünjer, welcher nahezu die Hälfte seiner Schrift einer „historischen Untersuchung“ widmet, für eine Erörterung der Frage nach der Bedeutung der Geschichte für die Religion, wir meinen der Frage nach dem Wesen der geschichtlichen Offenbarung — keinen Raum übrig hatte. Dagegen ist die Untersuchung des Wesens der Religion umsichtig und selbständig geführt. Ob freilich die Reproduktion der Schleiermacher'schen Gefühlstheorie, um im Grunde nichts anderes zu sagen, als was die in der gegenwärtigen theologischen Diskussion geläufige Unterscheidung von Werthurtheil und sachlichem Urtheil meint, ein glücklicher Gedanke war, möchten wir bezweifeln. Der Durchsichtigkeit des Gedankens dürfte jene Einkleidung schwerlich förderlich gewesen sein. Im positiven Aufbau der Religionsphilosophie findet sich einzelnes von Bedeutung; am beachtenswerthesten für uns ist aber in diesem dritten Theil, dass die Metaphysik in klarer und bestimmter Weise als Erfahrungswissenschaft begründet wird unter stillschweigender Preisgebung des identitätsphilosophischen Grundsatzes, welcher den bisher besprochenen Den-

kern als Grund- und Eckstein ihrer Systeme gedient hatte, ohne dass sie sich über den rechtmässigen Besitz dieses kostbaren Gutes auszuweisen vermocht hätten. Um so mehr muss es jedoch auffallen, dass Pünjer das Bedürfniss nicht verspürt zu haben scheint, die intelligible Zufälligkeit dieser systematisirten Erfahrungswelt in der Weise seines Lehrers Lotze durch praktische Argumente aufzuheben und dem auf diesem Wege wandelnden Ritschl keinerlei Anerkennung zollt. Es ist ihm diesem gegenüber das seltsame Missverständniss begegnet, dass er dessen erkenntnisstheoretische Analyse des eigenthümlichen Rechtes des Gottesgedankens innerhalb der Religion für eine psychologische Beschreibung der Entstehung des Gottesgedankens und der nachträglich (!) an denselben sich anschliessenden Religion nahm; so kommt er zu dem Verwurf, dass Ritschl den Gottesgedanken durch „schwierige Reflexionen" gewonnen werden lasse, um dann erst in Bezug auf ihn die Religion entstehen zu lassen. — Die eben gemachten Ausstellungen vorbehalten, können wir das Schriftchen zur Orientirung in den Grundproblemen der Religionsphilosophie — wozu es sich auch um seiner Kürze willen besonders eignet — bestens empfehlen. —

In **G. Teichmüller** begegnet uns ein Repräsentant der Lotze'schen Schule von selbständigem Denken, hervorragender systematischer Begabung und grossen gelehrten Mitteln. Seine „Religionsphilosophie", 1886 erschienen (S. 558), beginnt mit einer ausführlichen Orientirung metaphysischer Art; dann folgt die Definition der Religion und die Eintheilung der Religionen, worauf diese als 1) projektivische, 2) pantheistische besprochen werden, während die dritte Art, welche durch das Christenthum repräsentirt wird, für einen unter dem Titel: „Philosophie des Christenthums" auszugebenden zweiten Bande vorbehalten bleibt.

Teichmüller's Metaphysik erwächst wie diejenige Lotze's aus dem Gegensatz zum Idealismus, welcher die Philosophie durch das Vorurtheil verwirrt, dass das Sein Denken, die Welt ein Erkenntnissprocess sei. Die Frage nach dem metaphysischen Wesen der Welt muss freilich auf dem Gebiete des Geistes gelöst werden, da wir die Welt nur vermöge ihrer Erscheinung in unserm Geiste kennen; aber der Geist ist mehr als Denken oder wie T. sich ausdrückt, das Bewusstsein ist nicht ein Akt der Erkenntnissfunktion. Das Erkennen ist vielmehr eine besondere Art, den Bewusstseinsinhalt zu behandeln, nämlich die genetische und systematische Ordnung desselben, neben welcher ebenso berechtigt die eigenthümliche Auffassung des Bewusstseinsinhalts durch das Gefühl steht. Nur was am Bewusstseinsinhalt selbst Gedanke ist, vermag die erkennende Thätigkeit, das Denken adäquat („specifisch") wiederzugeben; für alles andere: die Färbungen

des Gefühls, die Bewegungen des Wollens, die Welt der realen Dinge steht ihm nur ein symbolischer, „semiotischer“ Ausdruck zu Gebote. Weil der Idealismus dies verkennt, kommt er nie zum singulären Ich und nie zu konkreten Weltdingen, sondern bleibt in den Allgemeinheiten eines transcendentalen Subjekts und den Abstraktheiten einer blossen Gedankenwelt hängen. Die richtige Metaphysik fusst auf dem ursprünglichen Datum des von seinen Funktionen sich unterscheidenden aber in ihnen wirksamen selbständigen und zeitlosen Ich, welches mit der Coordination seiner Kräfte den Typus bildet für eine ausser unserm Bewusstsein liegende vielgestaltige und doch einheitliche Welt realer Wesen. Wie die Bewusstseinsakte und ihr Inhalt dem Ich zugehören, so sind alle Wesen mit ihren Akten und ihrem ideellen Inhalt wiederum einem einzigen Wesen zugeordnet, welches jedes derselben in seiner zeitlosen, das heisst in aller Zeit identischen Selbstständigkeit lässt und wie das Ich von seinen Aktionen, von ihnen allen sich unterscheidet. Diess die Grundzüge der „neuen Metaphysik“ Teichmüllers, welche er im Gegensatz zur idealistischen, „hellenischen“, die „christliche“ nennt, sowohl weil sie auf christlichem Boden gewachsen ist, als auch weil sie allein der christlichen Weltanschauung gerecht zu werden vermag.

Die Religion gehört nicht der Erkenntnissfunktion an, es ist daher von ihr keine specifische sondern nur eine semiotische Erkenntniss möglich; das Denken kann nicht mehr thun, als die allgemein feststehenden Beziehungen, die apriorischen Coordinaten aufsuchen, in welchen jene unserm unmittelbaren Bewusstsein lebendig gegenwärtige Erscheinung, welche wir Religion nennen, sich ihm darstellt. Die Religion ist aber auch nicht Sache des Gefühls noch Sache des Handelns (welches T. an Stelle des Wollens setzt, insoweit dieses nicht mit dem Gefühl identisch ist), sondern Sache der von ihren Funktionen sich unterscheidenden und in ihnen sich auswirkenden Persönlichkeit. In der Religion stehen sich zwei Wesen gegenüber: der Mensch und Gott — nicht bloss eine menschliche Funktion und Gott, wie der Idealismus anzunehmen genöthigt ist, welcher eben darum der Religion nicht zum wissenschaftlichen Fundament zu dienen vermag. Freilich bethätigt sich die Persönlichkeit auch in der Religion — wie überall — in jenen allgemeinen elementaren Funktionen des Geistes und zwar sind in jedem religiösen Akt alle drei in unauflöslicher Coordination zu einer Gesammtbethätigung verbunden. Die Religion ist eine eigenthümliche Bestimmtheit der Persönlichkeit („Gesinnung“), welche sich in den in ihr untrennbar verbundenen drei Seelenfunktionen bewegt und in Beziehung steht zum Gottesbewusstsein. Von dem letztern lehrt T., dass es nicht ausschliesslich religiösen sondern ebensosehr theoretischen Ursprungs sei; „das Gottes-

bewusstsein ist die metaphysische Vernunft der Völker"; indessen anerkennt er, dass dasselbe in der Religion als Correlat der „Gesinnung" einen specifisch andern Werth vertrete als in der Metaphysik. Die Eintheilung der Religionen hat in der Religionsphilosophie nicht nach geschichtlich-empirischen, sondern nach spekulativ-begrifflichen Gründen zu geschehen. So erhält man bestimmte, gegen einander abgegrenzte Typen, die freilich in ihrer begrifflichen Reinheit in der Geschichte nirgends anzutreffen sind. T. sucht das Eintheilungsprincip im Gottesbewusstsein, dessen jeweilige Gestalt einer bestimmten metaphysischen Denkweise entspreche. Die unkritische Metaphysik des naiven Menschen betrachtet die Weltdinge und mithin auch das göttliche Wesen als vom Subjekt gänzlich unabhängige Gegenstände, der Religionstypus dieser Stufe kann als der „projektivische" bezeichnet werden. Die kritische Metaphysik basirt auf der Einsicht, dass das Objekt vom Subjekt unabtrennbar sei, Gott wird daher als Subjekt-Objekt verstanden; dieser Bewusstseinsstufe entspricht der „pantheistische" Religionstypus. Aber auch diese Metaphysik ist falsch, denn sie hebt die Einzelrealität auf und erhebt sich nicht zum Gedanken einer die Vielheit conkret in sich tragenden Einheit. Die richtige Metaphysik muss die Stellung des Menschen als selbständige Persönlichkeit Gott gegenüber ohne projektivischen Schein und pantheistische Verflüchtigung verständlich zu machen vermögen — wie die T.'sche thatsächlich leistet; ihr entspricht das Christenthum.

In dem uns vorliegenden Bande werden nur die zwei ersteren Religionsformen behandelt. Die projektivische theilt sich nach dem Vorwiegen des Gefühls oder des Handelns (Willens) in die *a)* Religion der Furcht, *b)* Religion der Sünde oder des Rechts; ebenso zerfällt die pantheistische in den Pantheismus *a)* der That, *b)* des Gefühls und *c)* der Erkenntniss. Als Mittelglied zwischen der projektivischen Religion und dem Pantheismus figurirt der Atheismus, welcher die bloss negative Ablehnung des projektivischen Standpunktes ohne den pantheistischen oder christlichen positiven Ersatz darstellt.

Die primitivste Art der Religion ist die *„Religion der Furcht"*, in welcher die Gottheit als gefährlicher, Beschwichtigung heischender Dämon vorgestellt wird. Damit die Furcht religiös werde, ist nöthig, dass der Menschengeist über die zunächst liegenden Veranlassungen derselben auf einen hinter ihnen liegenden allgemeinen und unbestimmten Grund zurückgehe, um denselben vorstellend zu fixiren und zum Objekt eines specifischen Handelns zu machen. Die Gottheit wird dem entsprechend als übermenschliche, mittelbar und in verborgener Weise durch die nächstliegenden Ursachen hindurch wirkende Gewalt von allgemein persönlicher Daseinsform gedacht. Die leitenden Motive sind dabei: 1) die Erfahrung von Glück und Unglück in der

Welt, 2) das Suchen nach der Ursache der Weltereignisse, welche mit jener combinirt zur 3) Vorstellung bald gnädig bald zornig sich zeigender Mächte wird, und 4) das Bedürfniss eines Verkehrs mit diesen Mächten resp. der Coordination menschlicher Handlungen und göttlicher Stimmungen. Das Bild der Gottheit ist auf dieser Religionsstufe unendlich variabel, denn alles was Furcht erregt und das Maass unsers natürlichen Verstehens und unserer Kräfte überragt, kann als dämonisch oder göttlich gelten. Indessen wohnt der Gottesvorstellung immer eine gewisse Analogie zum menschlichen Geistesleben bei. Der Cultus hat die Bedeutung, Uebel abzuwehren und Glück zu gewinnen, jenes indem die Eitelkeit der Gottheit (in der Proskynese) oder ihre sinnliche Lust (durch die Opfergenüsse) erregt wird, dieses durch Gebet und Theurgie. Die in den Mitteln des Cultus bewanderten und derselben mächtigen Mittler zwischen der Gottheit und den Menschen sind die Priester. — Die Inspiration ist Thatsache, in dem Sinne, dass unbewusst thätige, im verborgenen Schooss des Daseins liegende Kräfte in ihren Trägern wirksam sind. — Zwei ausführlichere Exkurse sind dem Wunderglauben und der Schicksalsidee gewidmet, welche beide principiell und ursprünglich der Furchtreligion angehören, wenn sie freilich auch in die höhern Religionsformen eingedrungen sind. Der erstere mit Recht, denn, wenn nur nicht auf den übernatürlichen oder widernatürlichen Charakter sondern auf die Deutung des wunderbaren Ereignisses der Nachdruck gelegt wird, so enthält das Wunder eine unentbehrliche und wahre religiöse und spekulative Idee. Seine religiöse Wahrheit liegt in seinem Werth, welcher als solcher individuell-subjektiv bedingt, wie T. sich ausdrückt: „perspektivisch" ist. Im einzelnen Falle ist die Wahrheit des Wunders anzuerkennen, wo seine Deutung den perspektivisch gegebenen Umständen entspricht, und eine werthvolle religiöse Wirkung ausübt. Man kann in diesem Sinne Wunder zugestehen, ohne daran zu zweifeln, dass dieselben an und für sich natürliche Geschehnisse sind. Die spekulative Wahrheit des Wunders aber liegt darin, dass die Vernunft eines Gesichtspunktes bedarf, aus welchem der individuell werthvolle Erfolg des Geschehens begriffen wird. Vom Gesichtspunkt des Naturgesetzes aus erscheint nämlich das Wohl oder Wehe, welches der Weltlauf für den Einzelnen mit sich bringt, als zufälliger Nebeneffekt. Eine umfassende Erkenntniss der Welt will aber den Grund des Zusammentreffens der als Faktoren des Causalmechanismus gegen ihren Erfolg gleichgültigen Dinge zu einem glücklichen oder unglücklichen Gesammtresultat ebenfalls erkennen; diesem spekulativen Bedürfniss entspricht die Idee Gottes als der die unter sich natürlich verketteten Dinge leitenden Providenz oder der göttlichen Welttechnik. Die denkende Vernunft hat kein Recht, vor dieser Idee Halt zu machen und mit Berufung

auf „Zufall“ ein non liquet auszusprechen. Das Wunder oder die Idee der Vorsehung als der teleologischen, auf das Individuum gerichteten Wegleitung — diese Begriffe sind nach T. identisch — ist der Religion unentbehrlich und leitet mittelst des unbeschränkten Vernunftgebrauchs zur Forderung der durchgängigen Vernünftigkeit der Welt, welche wiederum die Abhängigkeit aller mechanischen Ursachen von einem letzten Zweck involvirt. Dem Idealismus ist diese Gedankengruppe unerreichbar, nur die wahre, christliche Philosophie mit ihrer Anerkennung der souveränen Rechte des individuellen Wesens vermag ihr gerecht zu werden.

Die zweite Art und Stufe der projektivischen Religion ist: *die Religion der Sünde oder die Rechtsreligion.* Sie entspricht dem über den perspektivisch-egoistischen Standpunkt Herr gewordenen Rechtsbewusstsein. Sünde ist Rechtsverletzung. Wie immer das negative vor dem entsprechenden positiven, so ist auch das Bewusstsein der Sünde vor dem des Rechtes, welches eben durch das Sündengefühl sich praktisch beglaubigt. Der Rechtsgott ist principiell nichts anderes als dieses dem Gefühl der Sünde homologe Glied und hat als solches keine metaphysischen Wesensbestimmtheiten. Aber einen reinen Gott des Rechts gibt es so wenig als eine reine Rechtsreligion. Schon die Projektion Gottes zu einem für sich seienden Wesen stammt aus der Furchtreligion; ausserdem ist der Gott des Rechts immer zugleich der Gott der Macht, er erweckt Furcht und Achtung zugleich, Ehrfurcht. Der Rechtsreligion entspricht die monotheistische oder dualistische Gottesvorstellung, wie der Furchtreligion die polytheistisch-mythologische. Gott ist in jener nothwendig unveränderlich, weil er das identische und formale Bewusstsein der unbedingten Gültigkeit des moralischen Verhältnisses zwischen unsern Geistesthätigkeiten ausdrückt. Der Cultus besteht auf dieser Stufe in Reue, Schuldbekenntniss und Ersatz des gegen einen Mitmenschen geübten Unrechts oder positiv im Dank für den Sieg über die Versuchung. Ein opus operatum gottesdienstlicher Handlungen findet sich hier nicht. Die Priester sind Prediger der Busse und der Verheissung. So — begrifflich angesehen; in concreto stellt aber die Rechtsreligion überall eine Combination ihres eigenen Princips mit dem perspektivisch-egoistischen der Furchtreligion dar. Das Uebel wird mit der Sünde combinirt, und die Sühne wird zum Mittelpunkt des Cultus. Die projektivische Religion ist nothwendig social, als Furchtreligion, weil das Uebel ein gemeinsames ist, als Rechtsreligion, weil das Recht collektiv ist.

Gegen die projektivischen Religionen erhebt sich der *Atheismus,* welcher den projektivischen Gott leugnet. Der Atheismus ist aber nur Kritik und bietet keinen positiven Ersatz für das, was er verwirft.

Anders der *Pantheismus,* welcher mit jenem den projektivischen Gott ablehnt; der Pantheismus ist eine positive, eigene Religionsform. Hatte sich in den bisher besprochenen Religionstypen das menschliche Ich auf die niedere, sinnliche Seite des Gegensatzes gestellt, so tritt es im Pantheismus auf die höhere, geistige Seite; was dort der projektivische Gott war, das ist hier das wahre Wesen des Ich; dabei wird das Ich mit seinen Thätigkeiten identificirt und diese werden als allgemeine unpersönliche Potenzen behandelt („Geist"). Der dreifachen Funktionsform des Ich ensprechend gibt es drei Arten von Pantheismus: 1) den Pantheismus der That, wo das Handeln überwiegt, 2) den Pantheismus des Gefühls, wo der Nachdruck auf dem Gefühl liegt, 3) den Pantheismus des Gedankens mit dominirender Erkenntnissthätigkeit. Unter den Pantheismus *der That* rubricirt Teichmüller a) den Fortschrittsenthusiasmus, jenen Cultus der zivilisatorischen, auf den materiellen Wohlstand gerichteten Arbeit, welcher religiös ist, sofern es sich dabei um ein allgemeines Wachsen und Werden, nicht um individuelle Ziele handelt; b) die Werkheiligkeit, welche, ohne positives Ziel, in der blossen Anstrengung der Selbstüberwindung und dem Genuss der darin sich manifestirenden Heiligkeit, ihre Genüge findet (Buddhismus); c) den Staatsenthusiasmus, welcher im Rechtsleben die Idee der Menschheit, in der Rechtsordnung den „objektiven Geist" wiederfindet; da ist die Politik die einzige Religion (Plato, Hegel; nicht aber der moderne Socialismus, welcher die Einzelinteressen conserviren will, während jene sie der Staatsidee aufopfern); d) den Kirchenenthusiasmus, eine Spielart des Staatsenthusiasmus auf universell-christlichem Boden; die Kirche gilt als Selbstzweck, gleichbedeutend mit dem Reich Gottes; e) den Kunstenthusiasmus, für welchen die künstlerische spielende Thätigkeit als solche der höchste Werth und das göttliche Thun ist (Romantik). — Der Pantheismus des *Gefühls* beruht auf der im Gefühl sich vollziehenden Idee des Aufgehens des Einzelnen in der objektiven Ordnung des Universums; die Dogmatik dieser Art von Religiosität ist der Mysticismus, welcher alles endliche im unendlichen Einen schaut, der Cultus: der Quietismus; die gefühlsmässige Aufhebung des Ich in's All ist Seligkeit. Dabei wird das Ich mit seinem Gefühl identificirt, was philosophisch falsch ist und die sociale Bedingtheit des Menschen verkennt, worin ein praktischer Fehler liegt. Die Naturschwärmerei und die musikalische Phantasieschwärmerei sind Spielarten dieses Gefühlspantheismus. Für den Pantheismus des *Gedankens* verschwindet das Ich in seiner erkennenden Funktion. Die andern Vermögen der Seele erscheinen als untergeordnete Stufen des Erkenntnissvermögens; auch die Religion ist Erkenntniss, ihr Grundgedanke die Identität von Subjekt und Objekt, aber auch sie nimmt

nicht die oberste Stufe ein, sondern die Philosophie. So der Idealismus — mit Unrecht, denn die Religion ist nicht Erkennen, sondern Gesinnung mit zugeordnetem Erkennen, welches unbeschadet der Religion alle Stufen von den rohesten Vorstellungen bis zu den subtilsten Begriffen durchlaufen kann.

Eine religiöse Werthung der Geschichte scheint T. nur auf der Stufe der Furchtreligion für möglich zu halten; dagegen gibt er zu, dass die ewigen auf spekulativem Wege statuirbaren Typen der Religion durch geschichtlichen Process in Realität treten. Die Offenbarung bezeichnet eine Erhebung des religiösen Niveau, auf welchem die Nachfolgenden fussen sollen. Gegen diese Regel würde sich verfehlen, wer das Christenthum mit den Mitteln des hellenischen Denkens erforschen wollte, wie es meist heute noch geschieht. Die Philosophie ist nicht mehr als das dialektisch ausgebildete Bewusstsein des Geistes von sich selbst, eine vollkommene Religionsphilosophie (oder Theologie) könnte daher nur von einer göttlichen Natur oder mindestens nur durch Sympathie mit einer solchen aufgestellt werden, mit anderen Worten, sie ist nur durch Christus und auf dem Boden des Christenthums möglich. —

Für ein definitives Urtheil über das T.'sche Werk wird der zweite, die Philosophie des Christenthums und den positiven Aufbau des religionsphilosophen Systems enthaltende Band abgewartet werden müssen; der vorliegende enthält nur Präliminarien. Da wir indessen über denselben referirt haben, werden wir uns auch eines kurzen beleuchtenden Wortes nicht weigern können. T.'s oberstes Interesse gehört sichtlich der Metaphysik; er weiss sich im Besitze derjenigen metaphysischen Denkweise, welche der Religion, speciell dem Christenthum, implicite zu Grunde liegt, und hält die wissenschaftliche Fixirung und Begründung dieser für die wichtigste Aufgabe der Religionsphilosophie. Der religiöse Kriticismus, welcher um der Selbstständigkeit des religiösen Glaubens willen die Metaphysik verwirft, schiesst über das Ziel hinaus, da es sich nur darum handelt, die falsche Metaphysik, nämlich die idealistische, zu verwerfen, ein Aufgeben aller Metaphysik aber den Verzicht auf die objektive Wahrheit bedeuten würde. Die wissenschaftlich richtige und zugleich religiös allein zureichende Metaphysik ist der Spiritualismus, wie ihn T. in sorgfältiger und bedeutender Weise durch seine dreifache Unterscheidung: des Bewusstseins vom Denken, des Ich von seinen Funktionen und des semiotischen Erkennens vom specifischen ontologisch und erkenntnisstheoretisch begründet hat. Die so gewonnene Metaphysik hat Anspruch auf Namen und Geltung einer Wissenschaft. Die Durchführung ihrer Uebereinstimmung mit der Religion aber, oder — was dasselbe ist — der Nachweis der Wahrheit der Religion liegt jenseits

der Grenze dieses ersten Bandes. Immerhin werden schon hier die Vorzüge dieser Metaphysik vor der idealistischen bemerkbar. Die spiritualistische Metaphysik hat Raum auch für solche Erscheinungen des Geisteslebens, welche nicht intellektueller Natur sind; T.'s Begriff der Einheit als „Coordination" (der consquente Idealismus fasst Einheit = Identität) ermöglicht, auch so complicirte Erscheinungen wie die Religion ohne Verkümmerung als selbständige Realitäten anzuerkennen. Das ist der eine Vorzug; und der andere ist, dass die reale Persönlichkeit, der Grundbegriff des praktischen Geistes, hier auch als Grundpfeiler der theoretischen Weltbetrachtung erscheint, wodurch dem Widerstreit der beiderseitigen Interessen so viel als möglich vorgebeugt ist. Indessen kann solche Metaphysik in ihrem Werth für die Religion auch überschätzt werden. Auch im günstigsten Fall hat die Metaphysik kein Organ für die specifischen lebendigen Beziehungen, welche zwischen den Faktoren des religiösen Geistes bestehen, sie stellt dieselben nicht anders als andere Momente des Geisteslebens oder als die Naturdinge nach allgemeinen logischen Gesetzen zusammen und gewinnt auf diese Weise ein Bild vom Geistesleben oder von der Welt, welches demjenigen der Religion durchaus incommensurabel und an dem Urtheil desselben gemessen unter Umständen geradezu falsch ist. Gewiss ist die Coordination der die Religion constituirenden Momente, welche T. angibt, metaphysisch resp. psychologisch richtig, und für den Metaphysiker mag sie genügen. Aber sie gewährt keinen Einblick in die lebendigen Beziehungen des religiösen Geistes, in das eigentliche *Wesen* der Religion, welches der Religionsphilosoph zu erforschen und an dem Material der Religionsgeschichte durchzuführen hat. T. ist aber bei jener vorläufigen metaphysischen Markirung der Religion stehen geblieben; dem entspricht auch seine Eintheilung der Religionen, welche vom metaphysischen, nicht vom innerreligiösen Gesichtspunkt aus entworfen ist. Es kommt zu keinem principiellen Verständniss dessen, was Religion ist und will, und es ist daher nicht verwunderlich, dass die von T. entworfenen Religionstypen gar keine ganzen, lebensfähigen Religionen sondern blos verselbständigte Momente wirklicher Religionen sind. Wir irren wohl nicht, wenn wir diesen Mangel, zum Theil wenigstens, aus dem an sich lobenswerthen Bestreben, auch die pantheistische und atheistische Gestalt des religiösen Bewusstseins in den Kreis der Betrachtung zu ziehen erklären. Allein bevor diesen Erscheinungen zu Liebe auf einen aus dem Sinn und Geist der Religion geschöpften Religionsbegriff verzichtet wird, sollte erwiesen sein, dass diese Gestaltungen des religiösen Geistes als solche den Volksreligionen ebenbürtig sind. — Dass von einer religiösen Würdigung der *Geschichte*, von Offenbarung in religiösem Sinne bei T. keine Rede ist, wird nach

dem bisherigen nicht verwundern; die Geschichte ist nur metaphysisch gewerthet, Offenbarungen sind Knotenpunkte im Fortschritt des menschlichen Gemeingeistes, höhere Entwicklungsstufen, auf welchen der einzelne metaphysisch nicht weniger als religiös sich anzusiedeln hat. — Es erübrigt noch die Frage nach dem wissenschaftlichen Geltungswerth der T.'schen Metaphysik; dieselbe besitzt sehr bedeutende Vorzüge, man wird sich aber nicht verhehlen dürfen, dass für die Uebertragung der constitutiven Momente unsers Wesens auf die Naturwesen und auf das Urwesen, zu welchem sich die Einzelfaktoren des Weltdaseins wie der Inhalt unseres Geistes zu uns verhalten sollen, ein zwingender Rechtsgrund nicht beigebracht werden kann, so dass diese Metaphysik den Werth einer — freilich in mancher Hinsicht plausibeln und namentlich im praktischen Interesse sich empfehlenden Hypothese nicht übersteigt. Wo aber T. die individualistisch-menschliche Weltteleologie behauptet (im Exkurs über das Wunder), verlässt er sichtlich den Boden der Wissenschaft, um religiösen Motiven Folge zu geben.

Wir fassen unser Urtheil zusammen: T. gibt eine bedeutende Darstellung und Begründung des metaphysischen Spiritualismus und eine Fülle interessanter religionsphilosophischer Gedanken; die Zuversicht zu seiner Metaphysik liess ihn dieselbe jedoch überschätzen, in dem Sinne, dass er mit der Erledigung der metaphysischen Schwierigkeiten auch die religiöse Frage ohne weiters für gelöst hielt, während die religiöse Frage eine Frage für sich ist, welche auf dem Boden der Metaphysik niemals gelöst wird.

Die Religionsphilosophie von *H. Lotze* kommt trotz ihrer metaphysischen Anlage von allen genannten einem kritischen Verständniss der Religion am nächsten. Wir haben sie daher für den Schluss dieser Gruppe aufgespart, während sie geschichtlich betrachtet an der Spitze der spiritualistischen Systeme stehen sollte, welche sämmtlich von Lotze abhängig sind. Ein ausgearbeitetes religionsphilosophisches Werk von der Hand dieses Denkers besitzen wir freilich nicht, aber die unter dem Titel „Grundzüge der Religionsphilosophie“ (S. 102) herausgegebenen (1882) Diktate aus seinen akademischen Vorlesungen bringen wenigstens seine bezüglichen Grundgedanken in systematischer Form und für das Verständniss hinreichender Vollständigkeit zur Darstellung.

Die Annahme einer übersinnlichen Welt und eines höchsten Princips muss sich von der Erfahrungswelt aus auf theoretisch-wissenschaftliche Art rechtfertigen lassen. Die herkömmlichen „Beweise für's Dasein Gottes“ versuchen das vergeblich; denn der ontologische leiht zwar dem unverlierbaren Werth der übersinnlichen Welt für den

Menschengeist Ausdruck, ist aber in seiner Schulform unrichtig; der kosmologische erreicht nicht die nothwendige Realität des höchsten Wesens, sondern nur die vorauszusetzende Thatsächlichkeit einer Vielheit fester, unveränderlicher Realen als letzter Weltelemente; dem teleologischen steht entgegen, dass es keineswegs unmöglich ist, das gegebene seinem ursprünglichen, unabhängigen Charakter nach als Harmonie und Zweckmässigkeit zu denken, ohne eine vorhergehende Absicht anzunehmen und dass der thatsächliche Weltzustand keineswegs das Bild ungetrübter Zweckmässigkeit bietet; der moralische Beweis aber bildet theoretisch betrachtet einen Cirkel, indem die Forderung einer Harmonie von Verdienst und Lohn nur da Grund und Recht hat, wo die Thatsache einer göttlichen (moralischen) Weltordnung bereits vorausgesetzt ist. An Stelle dieser Wege, welche nicht zum Ziele führen, bahnt sich L. einen neuen. Er geht aus von der gegenseitigen Einwirkung der Weltelemente, auf welcher alles Geschehen beruht und fordert als denknothwendige Voraussetzung ihrer Möglichkeit eine reale, jenen gemeinsam zu Grunde liegende Einheit, so dass die transeunte Einwirkung eines Dinges auf andere in Wahrheit eine immanente Compensation der Zustände des einen absoluten Wesens wäre. Das Absolute ist so allumfassende Einheit. — Aber die Analyse der Erfahrung, welche durch dieses Prinzip erklärt werden soll, liefert zur Charakterisirung desselben noch mehr. Das Absolute kann nicht die Materie sein, denn diese vermag das Wirken, welches seiner Natur nach zugleich ein Leiden, d. h. eine Veränderung der Zustände des Dinges unter Beibehaltung seiner wesentlichen Identität mit sich selbst ist, nicht verständlich zu machen, noch weniger aber geistige Realität zu erklären. Das Absolute kann aber auch nicht das höhere Prinzip von Geist und Materie sein, denn dieser Begriff ist unvollziehbar. Dann wird es wohl Geist sein müssen, zumal wenn etwa auch die ganze materielle Welt zusammt dem Raum bloss die in unserer Sinnlichkeit begründete symbolische Erscheinung eines geistigen Welt-geistigen Verhaltens geistiger Wesen wäre. Geist ist aber nicht unbewusste Kraft, sondern Persönlichkeit, Selbstbewusstsein und Selbstgefühl. L. weist nach, dass dieser Begriff auf das Absolute angewendet werden kann, ohne dass seine Allumfassendheit (Unendlichkeit) eingeschränkt wird, denn die Selbstunterscheidung des Geistes von seinen Vorstellungen kann beim unendlichen Geiste ganz wohl die Selbstunterscheidung des Ich vom realen Nicht-Ich im endlichen Geiste vertreten, und nichts hindert anzunehmen, dass die spontanen Vorstellungen des absoluten Geistes von Ewigkeit sind, während die unsrigen aus der Receptivität stammen und zeitlich sind. Gott ist die volle ideale Persönlichkeit, der Mensch nur das schwache Abbild derselben.

Das Verhältniss Gottes zur Welt wird unter den traditionellen Titeln der Weltschöpfung, Welterhaltung und Weltregierung festgestellt. Die Weltschöpfung bedeutet, dass die Welt ihrer Wirklichkeit und ihrem Inhalt nach ihren Grund allein in Gott habe. Die Realisirung der Schöpfungsidee, das Effektivwerden der Schöpfung kann, da der beim Menschen stattfindende Unterschied des Im-Geiste-seins und Ausser-dem-Geiste-seins in Gott nicht angenommen werden darf, nur darin bestehen, dass Gott den Weltgedanken, der ursprünglich nur sein Gedanke ist, auch in endlichen Geistern als ihren Gedanken entstehen lässt. Indessen werden nur Geister ein Für-sich-sein, ein Eigenleben in Gott haben, während andere Wesen nichts mehr als selbstlose Zustände des Absoluten sein können; also sind nur Geister geschaffen. Nichts steht im Wege eine abgestufte, in Gott planmässig verbundene Pluralität von Welten anzunehmen. — Der Hergang der Schöpfung entzieht sich der Erörterung; indessen wir durch den richtigen Gottesbegriff und die Idee eines Weltplans die Annahme vermehrt, dass das Dasein einer Geisterwelt eine natürliche Consequenz des göttlichen Wesens sei, sie ist vielmehr das Werk eines göttlichen Willensentschlusses, an welchem auch das göttliche Gemüth Theil hat. Bei Bestimmung der Eigenschaften Gottes aus seinem Verhältniss zur Welt ist der Irrthum zu meiden, als seien unsere Weltgesetze und Weltprädikate unbedingt und ewig feststehende Ordnungen und Gesichtspunkte, denen auch das Absolute unterstehe, da umgekehrt das Absolute der wesenhafte Grund jener Ordnungen und des ganzen Systems von Eigenschaften ist, welche den Weltdingen zukommen. — Der Begriff der Welterhaltung gibt L. Anlass zur Besprechung des Wunders. Dasselbe kann nicht a priori für unmöglich erklärt werden, denn es handelt sich dabei gar nicht um partielle Aufhebung des Naturgesetzes, sondern um Aenderung einzelner in die Gesetzmässigkeit des Weltgeschehens eintretentender Faktoren durch Gott; die Beschaffenheit der Weltfaktoren hängt aber nicht von den Gesetzen, sondern vom göttlichen Weltplan ab. In concreto ist L. nicht geneigt Naturwunder anzunehmen, sondern nur übernatürliche Wirkungen innerhalb des Geisteslebens. — Die Weltregierung bedeutet, dass Gott in der Welt seine Zwecke verwirklicht. Hiebei erhebt sich die metaphysische Frage nach dem Verhältniss der Zeit zu Gott, welches so bestimmt werden muss, dass einerseits Gott über den Zeitverlauf erhaben, anderseits der Zeitverlauf doch in Gottes Sein und Wesen aufgenommen gedacht wird: letzteres, weil sonst das Gebiet der Freiheit, deren Bethätigung zwar gewusst, niemals aber vorausgewusst werden kann, sich der göttlichen Erkenntniss entziehen würde.

Das alles liegt nach L. innerhalb der Grenze metaphysischer

(theoretischer) Erkenntniss. Diese Grenze muss aber überschritten werden, sobald es sich um die Frage nach dem Inhalt des Weltzweckes bezw. des den Weltzweck realisirenden Wesens handelt. Hier ist nur das religiöse Bedürfniss des Gemüthes competent, welches entscheidet, dass allein das absolut Werthvolle würdig sei die Stelle des höchsten Princips (dessen Realität und Existenzform die Metaphysik bestimmt) auszufüllen und dass kein anderer Zweck als die Realisirung der höchsten Werthe das Prinzip der Weltregierung wie das Motiv der Weltschöpfung sein könne. Werthe bestehen aber nicht in irgend einem Thatbestand als solchem, sondern in den Gefühlen der Lust oder Unlust, mit welchen Geister an Thatbeständen Interesse nehmen Der göttliche Weltzweck ist somit die Freude, Seligkeit der Geister, der endlichen wie des Urgeistes und der Grund desselben wie der ihm zum Mittel dienenden Welt ist die Liebe Gottes. Das sittliche Ziel ist hierin mitbeschlossen, denn worin immer das Wesen des Sittlichen gefunden werde, für den göttlichen Geist wird es nicht in der Form des Gebotes, sondern in dem für der Geister wahres Wohl wirksamen Liebeswillen vorhanden sein. — Diesen dem Gemüthsbedürfniss entstammenden, mithin nicht denknothwendigen, inhaltlichen Bestimmungen des göttlichen Wesens begegnet eine theoretisch nicht zu beseitigende Schwierigkeit in der Thatsache des Uebels und des Bösen: ebensowenig lässt sich freilich der Pessimismus wissenschaftlich belegen. Die Entscheidung für die religiös-optimistische Weltanschauung gründet sich, wo sie vollzogen wird, auf eine Entschliessung des Charakters, deren Motiv in der Gebundenheit an sittliche Werthe liegt. Die Selbständigkeit und einzigartige Würde der letztern sichert freilich auch keine wissenschaftliche Demonstration; die Utilitätslehre bleibt theoretisch unwiderlegbar. Wo aber die Erfahrung an dem unvergleichlichen Werth des uneigennützigen Handelns nach sittlichen Geboten gemacht worden ist, da vermag auch die Einsicht, dass das sittliche Bewusstsein ein gewordenes ist und auf Gefühlen von Wohl und Wehe beruht, die Ueberzeugung von der absoluten Würde und Heiligkeit der sittlichen Forderung nicht zu beeinträchtigen. Auf diesem Standpunkt wird man sich dann aber, da ein an und für sich absolut werthvolles Gesetz ein unvollständiger und insofern unrichtiger Gedanke ist, zu dem weitern Schritt entschliessen müssen, der sittlich empfindenden Persönlichkeit eine das blosse Naturprodukt übersteigende Würde im Ganzen zuzuerkennen und zugleich einen diesem entsprechenden Weltplan anzunehmen und endlich im Willen Gottes den Grund der sittlichen Verpflichtung wiederzufinden. In diesen drei Sätzen, dass die sittlichen Gebote der Wille Gottes, die endlichen Geister nicht Naturprodukte, sondern Kinder Gottes sind und die Wirklichkeit nicht der blosse Weltlauf, sondern ein

Reich Gottes ist — durch welche Distinktion die Religion die Welt der äussern Wirklichkeit aus ihrem Bereich entlässt, um sie der Wissenschaft freizugeben und nur die innere Welt als Gegenstand ihrer Betrachtung behält — ruht nach L. die religiöse Weltauffassung im Gegensatz zur Verstandes-Weltansicht. —

Die Religion bildet nothwendig Gemeinschaft und bedarf daher Dogmen, welche aber nicht wissenschaftliche Lösungen von Problemen sein können, sondern nur der jeweilige symbolische Ausdruck für den überschwänglichen Inhalt des Gefühls. — Gegen die Annahme besonderer Offenbarung Gottes in einzelnen Personen kann nichts eingewendet werden und L. hält es für zweifellos berechtigt, zu lehren, dass Christus wegen des einzigen Werthes, den er für uns und unser Verhältniss zu Gott hat, nicht blos dem Grade nach, sondern auch der Art nach in einem einzigen Verhältniss zu Gott gestanden habe.

Was diese Religionsphilosophie Lotzes vor den bisher behandelten auszeichnet, ist die klar und bestimmt ausgesprochene Erkenntniss, dass die Religion eine nicht nur ihrem Vorhandensein nach, sondern auch in ihrem Geltungswerth von der Metaphysik unabhängige Weltansicht repräsentire, deren Recht auf der subjektiven Erfahrung vom absoluten Werth der ethischen Persönlichkeit gegenüber der Welt der Sachen und ihren Gesetzen beruhe. Diese letztere ist eben das Objekt des metaphysischen Erkennens; dass dieselbe aber blos Mittel sei zur Realisirung der eminent wirklichen Welt nämlich der Welt der Werthe d. h. des sittlich-persönlich guten, wie es in Geistern und für Geister in Gemeinschaft mit dem unendlichen Geiste vorhanden ist — als des absoluten Zweckes, das ist keine wissenschaftliche Einsicht, sondern die fundamentale Conception der (christlichen) Religion. Aber diesem kritischen Gesichtspunkt hält bei Lotze das Gleichgewicht sein Vertrauen zur Metaphysik, wie es in der rein theoretischen Ableitung des Daseins und der Existenzform Gottes aus dem Datum der Erfahrungswelt zu Tage liegt; und es ist seine Absicht, die Ansprüche der Metaphysik und der Religion in der Weise zu harmonisiren, dass die Religion die wünschenswerthe Ergänzung der Lücke darbietet, welche die Vernunft in ihrer Weltansicht lassen muss. Er erreicht dieses Resultat nicht durch dogmatisches Zusammenwerfen religiöser und metaphysischer Erkenntnisse, sondern indem er die kritischen Grenzen Metaphysik und der Religion innehält, aber auch bei den verschiedenen Möglichkeiten metaphysischer Wege das Interesse der Religion immer schon berücksichtigt. Die theoretische Wahrheit der Religion, welche er so gewinnen möchte, kann also nur die Abwehr der Undankbarkeit religiöser Aussagen, keineswegs aber die positive Beglaubigung derselben sein, welche die Religion sich selbst vorbehalten muss. Aber ob diese Metaphysik wirklich nur das

Undenkbare ausschliesst? Und diese metaphysischen Begriffe — der Persönlichkeit und Allwirksamkeit Gottes und seines Verhältnisses zu den Dingen — tragen sie nicht trotz der Allgemeinheit ihrer Fassung bei L., welche der Einfügung der lebendigen religiösen Beziehungen in nichts zu präjudiciren scheint, schon die Ansätze des Naturalismus an sich, welcher der Schatten und Fluch aller Metaphysik ist? Ist endlich diese Metaphysik mehr als Hypothese? Wie man immer diese Fragen beantworte, man wird einen doppelten Nachtheil, welchen L. seine metaphysische Tendenz gebracht hat, nicht leugnen können, nämlich dass das Wesen der Religion nirgends methodisch behandelt wird, findet sich doch auch nirgends eine Definition der Religion oder etwas, was einer solchen gleichkäme, und — was schwerer wiegt — dass er die sittlich-religiöse Weltanschauung im Namen der Vernunft und der Philosophie entwirft, da dieselbe doch nur in der geschichtlichen Gottesoffenbarung ihren zureichenden Grund hat. So hat L. principiell die religiöse Schätzung der Geschichte nicht erreicht, wenn gleich die mitgetheilte Beurtheilung Christi zeigt, wie er bereit ist, nicht blos die Bedeutung des geschichtlichen Werdens für die Religion im Allgemeinen zuzugestehn, sondern auch im geschichtlichen Christenthum die vollkommene Religion anzuerkennen. Dieses Gewicht des metaphysischen Standpunktes hat uns bestimmt, Lotze der spekulativen Gruppe beizugeben, obwohl er — wie bemerkt — anderseits dem religiösen Kriticismus sehr nahe steht. — (Im 2. Jahrgang dieser Zeitschrift (1885) S. 274 ff. hat der Ref. eine ausführlichere Darstellung der religionsphilosophischen Grundgedanken Lotzes im Zusammenhang seines Systems zu geben versucht, worauf für Näheres verwiesen sei.)

(Fortsetzung folgt im zweitfolgenden Heft.)

Bücherschau

der

„Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz".

Eppler, Christoph Friedrich, Pfarrer. *Der Basler Rathsherr Adolf Christ,* nach seinem innern und äussern Leben gezeichnet. Basel, Detloff. 1888. (Reben am Weinstock, III; 156 S., 16).

— — *D. Karl Gottlieb Pfander,* ein Zeuge der Wahrheit unter den Bekennern des Islam. Mit Blicken in Vergangenheit und Gegenwart des Mohammedanismus. Ein Beitrag zur Missionsgeschichte. Basel, Missionsbuchhandlung. 1888. (XVI und 192 S., 16).

Der als trefflicher Missionsschriftsteller längst bewährte Verfasser bietet uns in diesen beiden kleinen Schriften zwei sehr interessante Biographien von um die Mission hochverdienten Männern.

Der erste derselben ist der langjährige Präsident der Basler Missionsgesellschaft, auch in Angelegenheiten des Staates und der innern Mission vielbewährt, ein Mann der Praxis, aber mit weitem geistigen Horizont, entschieden positiv gerichtet, aber nicht wie so oft theologisirende Laien festgenagelt an eine bestimmte Form der Anschauung und von dieser aus absprechend über alles Andere. Das Letztgesagte ergibt sich deutlich aus seinen Aeusserungen (Seite 111): „Im Gespräche mit Zezschwitz über theologische und kirchliche Gegenstände kommt mir, zumal wenn ich mich entsprechender Aeusserungen anderer Theologen erinnere, stark zum Bewusstsein, welche Gährung in den Anschauungen herrscht, und wie die reale brüderliche Gemeinschaft auf der allereinfachsten und erfahrenen evangelischen Wahrheit beruht, während eine theologische Auseinandersetzung sofort grosse Differenzen ergibt.“ „Ich kann die Grenze der göttlichen rechtmässigen Freiheit für die theologische Forschung nicht finden; ich weiss nicht, wie weit ein wahrhaft bekehrter Mann kritisch an die Bibel gehen kann, darf und soll. Natürlich, wer keinen theologischen Beruf hat, kann ruhig dabei bleiben: hier habe ich Heil und Friedensrath Gottes gefunden. . . . Aber der Theologe, der diesen festen Grund auch hat, kann doch nicht einfach über die Schwierigkeiten hinweggehen.“ — Es ist ein wohlthuendes und erhebendes christliches Lebensbild, das uns in dieser Biographie entgegentritt, um so anziehender, weil so Vieles in den eigenen Worten von Christ gegeben werden konnte.

Die andere Biographie führt uns in die Weite. Pfander (1803—1865), ein im Basler Missionshaus gebildeter Württemberger, wirkte vorzüglich unter den Muhammedanern, zuerst im Dienste der Basler Missionsgesellschaft im russischen Armenien und auf Reisen in Mesopotamien und Persien, nachher im Dienste der englisch-kirchlichen Missionsgesellschaft in Britisch-Ostindien und in Konstantinopel. Der Verfasser verbindet daher mit seiner Biographie eine kurze Darstellung des Lebens Muhammeds und der Religion des Islam, die zur ersten Orientirung sehr geeignet ist, freilich den ursprünglichen idealern Impulsen Muhammeds doch wohl nicht ganz gerecht wird. Pfander hat neben seiner persönlichen Wirksamkeit grosse Verdienste auch durch seine jetzt noch bedeutsam fortwirkenden literarischen Werke, die sich mit der Apologie des Christenthums gegenüber dem Islam befassen, und die er der Reihe nach in armenischer, türkisch-tatarischer, persischer und hindostanischer Sprache herausgab. Den Ausgangspunkt derselben bildet eine schon 1828 verbreitete kleinere Abhandlung, die nach Pfanders eigenen Angaben über dieselbe (Seite 46 f.) nicht sowohl, wie der Verfasser annimmt, der Grundstock für seine spätere Hauptschrift „Misân ul haqq“, als vielmehr derjenige seiner Schrift über die Sünde und die Erlösung (S. 109) gewesen zu sein scheint. Von jener (nur im Titel arabischen) Hauptschrift, der „Waage der Wahrheit“, gibt der Verfasser S. 86 ff. nach der englischen Uebersetzung eine eingehende Uebersicht. Das Buch Pfanders macht durch sein Anknüpfen an das Suchen jeder Menschenseele nach Frieden und Seligkeit, durch seinen sachlichen Ernst in Beantwortung der Einwände der Muhammedaner gegen das Christenthum und durch seine Anerkennung der guten Elemente auch in ihrer Religion einen wohlthuenden Eindruck; es sagt auch vieles Vortreffliche über die christliche Heilswahrheit. Aber durch Ignorirung der menschlich-geschichtlichen Seite der heiligen Schrift wird diese in einen allzu schroff gespannten Gegensatz zum Koran gesetzt. Und durch die Behauptung der orthodoxen Trinitätslehre und Christologie als in der Schrift enthaltener direkter göttlicher Offenbarung wird das Christenthum allzu eng an eine seinem eigenen Ursprung fremde geschicht-

liche Entwicklungsform gekettet, in der zwar die tiefsten christlichen Ideen nach einem Ausdruck gerungen haben, deren äusserliche Verhärtung aber im Islam einen nicht unberechtigten weltgeschichtlichen Protest wachgerufen hat. Nur durch ein Zurückgehen auf die ursprünglichen Lebenstriebe des Christenthums ist dieser zu überwinden. In diesen innern Momenten noch mehr als nur in äussern Verhältnissen liegt der Grund dafür, dass die bleibende unmittelbare Frucht von Pfanders Missionswirken doch nur eine beschränkte blieb, wenn auch manche einzelne edle Geister den süssen Kern des Evangeliums auch in der harten Schale, in der er ihn brachte, mit inniger Freude sich aneigneten. Doch, er hat gethan, was er konnte, mit Darangabe all seiner geistigen und körperlichen Kraft, und als einem treuen Zeugen des Evangeliums auf dem schwierigsten Boden der ausserchristlichen Welt gebührt ihm warme dankbare Anerkennung. Eben dieselbe gebührt auch unserm Verfasser für seine treffliche Darstellung dieses reichen Lebens. *Kesselring.*

Göbel, S., *Neutestamentliche Schriften,* griechisch, mit kurzer Erklärung. Heft 1—5, enthaltend die älteren Briefe des Paulus. Gotha, Perthes. 1887. Mk. 7.

Es war ein glücklicher Gedanke des Verfassers, eine Reihe neutestamentlicher Schriften in ähnlicher Form herauszugeben, wie wir schon längst Ausgaben der Klassiker besitzen: einen möglichst guten Text mit kurzen Einleitungen und Fussnoten bei schwierigen Stellen, — weniger für das eigentliche theologische Studium als zur Einführung in das Studium der betreffenden Schriften. Der Verfasser hat mit ausgewählten Paulus-Briefen begonnen, und dabei im Ganzen eine recht glückliche Hand gehabt. Der Text ist der Tischendorf'sche ed. VIII; nur an wenigen Orten ist davon abgewichen worden. Die Einleitungen sind kurz und enthalten dem Zwecke des Buches entsprechend nicht den ganzen Apparat der einschlägigen Streitfragen, als vielmehr nur die positive Ansicht des Verfassers, die der nachfolgenden Auslegung zu Grunde liegt. Auf Polemik gegen andere Auffassungen ist meistens verzichtet worden; es hätte daher auch keinen Zweck, unsererseits mit dem Verfasser über seine Anschauungen rechten zu wollen. Auch in den Anmerkungen ist im Ganzen das richtige Mass getroffen worden. Die vorliegenden fünf Heftchen, die auch einzeln käuflich sind, enthalten die Briefe an die Thessalonicher (Heft 1, 38 Seiten): den Brief an die Galater (Heft 2, 35 S.); den ersten Brief an die Korinther (Heft 3, 91 S.): den zweiten Brief an die Korinther (Heft 4, 75 S.) und den Brief an die Römer (Heft 5, 125 S.). Wir hoffen, der Verfasser werde sein Unternehmen auf sämmtliche neutestamentliche Schriften ausdehnen. *B.*

Bartels, F., *Die Glaubenslehre der evangelisch-lutherischen Bekenntnisse,* in ihren Grundzügen zusammenhängend dargestellt. V, 154 Seiten. Gotha, Perthes 1887. Mk. 3. —

Verfasser gibt eine kurze gedrängte Zusammenstellung der lutherischen Lehrbegriffe auf Grund der im Konkordienbuche gesammelten symbolischen Schriften der lutherischen Kirche. Die Anordnung des Stoffes geschieht nach den dogmatischen loci: Gott, Schöpfung, Vorherbestimmung, Erhaltung der Welt, Weltregierung, das Heil in Christus, die Zueignung des Heils, die Lehre von der Kirche und von den letzten Dingen, wobei im dritten Abschnitt der sogenannte Missouri'sche Prädestinationsstreit etwas ausführlicher behandelt wird. Soweit es in dieser knappen Form möglich ist, sind die Anschauungen der lutherischen Bekenntnisschriften im Ganzen durchaus richtig wiedergegeben und auch die Citate, deutsch, sind glücklich ausgewählt. Hie und da geht der Verfasser auch auf die Bestimmungen der reformirten Symbole ein, aber ihren Sinn nicht immer

richtig treffend und nur abweisend vom Standpunkt einer streng lutherischen Orthodoxie aus. *B.*

Winke zur Orientirung in der sogenannten Irvingianer-Literatur. Augsburg, Preyss. 1887.

Die Nichtanzeige dieser kleinen Schrift könnte den Schein erwecken, als wollte man die gebotene Belehrung zurückweisen. Kein Unparteiischer wird leugnen, dass eine genaue Orientirung schwer hält, das hat S. 4. Köstlin in seinem Artikel der „P. R. E²." ausdrücklich anerkannt. Aber die Anhänger der apostolischen Gemeinde dürften sich täuschen, wenn sie meinen, dass genauere Kenntniss ihren Kreis vermehren werde, denn die entscheidenden Grundsätze sind schon bisher nicht unbekannt gewesen. Der Herausgeber jenes Schriftchens, der Besitzer der rührigen Verlagsbuchhandlung, bietet nun Proben aus Rezensionen über irvingianische Literatur, und will, wenn eine genügende Anzahl Personen sich zum Kaufe melden, als Buch eine umfassendere Zusammenstellung solcher Urtheile herausgeben. In der vorliegenden Broschüre werden Schriften von Caird, Oehninger, Lutz besprochen, und zwar von Rezensenten in „Beweis des Glaubens", „Neue Ev. K. Z.", Luthardt's Zeitschrift, „Theol. Lit. Z." u. s. w.

T. H.

Programm der Haager Gesellschaft für das Jahr 1888.

Nach der Veröffentlichung des Programms für das Jahr 1887 hat sich als Verfasser der in demselben erwähnten französischen Abhandlung über die *Biblische Apologetik* (Motto: Pietatis ergo) bekannt gemacht

Herr C. G. Chavannes,

Pfarrer der Wallonisch-reformierten Gemeinde in Leiden.

Die Preisaufgaben, welche im Jahre 1866 die Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion ausgeschrieben hat, sind unbeantwortet geblieben. Demnach war es unnöthig, mit der Festsetzung neuer Fragen zu warten, bis die Beurteilung eingegangener Abhandlungen beendet war, und beschlossen die Directoren in ihrer Frühjahrsversammlung am 3. April 1888, ausnahmsweise das Programm für das laufende Jahr einige Monate früher als gewöhnlich herauszugeben, und folglich zugleich den Termin für die Bearbeitung der Preisaufgaben zu verlängern.

Von den Fragen, 1886 zum ersten Mal ausgeschrieben, wird die zweite wiederholt und lautet folgendermassen:

I. Die Gesellschaft wünscht zu empfangen: *Eine Geschichte der Disziplin und des Disziplinarverfahrens in Sachen des Bekenntnisses in der niederländischen reformierten Kirche.*

Demselben werden jetzt die zwei folgenden neuen Fragen hinzugefügt:

II. Die Gesellschaft verlangt: *Eine wissenschaftliche Abhandlung über die Lehre vom Reiche Gottes in den verschiedenen Schriften des Neuen Testamentes.*

III. Die Gesellschaft verlangt: *Eine Untersuchung nach dem Rechte der Mystik in der Religion.*

Die Antworten werden vor dem 15. Dezember 1889 erwartet. Was später eingeht, wird der Beurteilung nicht unterzogen und bei Seite gelegt.

Vor dem 15. December 1888 wird den Antworten auf die 1887 ausgeschriebenen Preisaufgaben über *die Synoptische Frage* und über *den protestantischen Cultus* entgegengesehen.

Für das Weitere vergl. Jahrg. 1887 dieser Zeitschrift, S. 65.

Das Gesetz und die Liebe.

Von *C. W. Kambli*, Pfarrer in St. Gallen.

Zu den schwersten Problemen nicht nur für den Volksverstand und das Volksgemüth, sondern auch für den wissenschaftlichen Denker gehört immer noch die richtige Erfassung des Zusammenhanges, ja der Einheit von Gesetz und Liebe, die Erkenntniss der Liebe im Gesetz und des Gesetzes in der Liebe. Es lohnt sich darum gewiss der Mühe, uns über das Verhältniss von Gesetz und Liebe nähere Rechenschaft zu geben. Das Gesetz tritt uns in dreifacher Gestalt entgegen: 1) *als Naturgesetz*, 2) *als Vernunft- oder Geistesgesetz*, 3) *als sittliches Gesetz*. Betrachten wir eines nach dem andern in seinem Verhältniss zur *Liebe*, respektive zur göttlichen und zur menschlichen Freiheit.

I. *Das Naturgesetz und die Liebe.*

1) *Was verstehen wir unter dem Naturgesetz?* Das ist wohl die erste Frage, die wir uns vorzulegen haben. Hören wir einmal, wie *Hermann Lotze**) den Begriff des *Gesetzes* überhaupt definirt. „Der Name *Gesetz*," sagt er, „hat verschiedene Bedeutungen für verschiedene Kreise menschlicher Interessen; sein logischer Sinn ist dennoch überall der nämliche. In voller logischer Form ist Gesetz ein *allgemeines hypothetisches Urtheil*, welches sagt: immer, wenn U ist oder gilt, gilt oder ist auch W und allemal, wenn U um eine bestimmte Differenz d U sich in U^1 verwandelt, verändert sich auch W in W^1 um eine bestimmte von d U abhängige Differenz d W. Hypothetisch ist das Gesetz, weil es niemals erzählen soll, was geschieht, sondern immer nur bestimmen, was geschehen soll oder muss, wenn bestimmte Bedingungen gegeben sind. Nicht von diesem hypothetischen Sinn, sondern nur von der entsprechenden Form des Ausdrucks ausgenommen sind Gesetze, die sich auf dauernd gegebene oder als dauernd vorausgesetzte Bedingungen beziehen. Wenn man in kategorischer Form als Naturgesetz *ausspricht: alle* penderabeln Elemente ziehen einander nach dem umgekehrt quadratischen Verhältniss ihrer Entfernungen an, so drückt man damit nur aus, dass eine einzige stets erfüllte Bedingung, nämlich das gleichzeitige Vorhandensein in derselben Welt, für jene Elemente der hinlängliche Grund dieser Folge ist. Wenn das Verfassungsgesetz eines Staates in kategorischer Auf-

*) Hermann Lotze. Logik 4. Aufl. Leipz. Verlag v. S. Hirzel 1880, p. 391 u. ff.

stellung die Beziehungen zwischen den verschiedenen Gruppen seiner Angehörigen ordnet, so ist der verschwiegene Vordersatz: so lange dieser Staat überhaupt vorhanden sein wird, sollen in beständiger Wiederholung diese festgesetzten Ordnungen sich im Lauf der Geschlechter erhalten und erneuern. Auch allgemein aber, und zwar immer hypothetisch, ist jedes Gesetz und desshalb ebenso sehr von einer blos allgemeinen Thatsache, als von einer Verordnung für einen Einzelfall zu unterscheiden . . . Auch die Rücksichtnahme auf Veränderlichkeit oder Verschiedenheit der Bedingung und den Folge liegt in der Absicht jedes Gesetzes; nur die Ausführung der Absicht ist nicht überall möglich."

Ich betone besonders das Letztgesagte. Man behauptet nämlich so gerne, um den Naturgesetzen gegenüber Raum für das sogenannte Wunder d. h. für ein willkürliches Walten Gottes zu erhalten: *Gesetz bedeute Gleichheit,* die Wirkung des Gesetzes bedinge nur Wiederholung der gleichen Erscheinungen, schliesse aber den Fortschritt zu etwas Neuem aus. Das ist nun ganz verkehrt und beruht auf der Verwechslung des Gesetzes mit *der Regel.* Gesetz ist nicht beständige Wiederholung des Gleichen, sondern *Einheit der Entwickelung.* „Im practischen bestimmt das Gesetz einen Zustand, der, durch irgend eine Thätigkeit oder Verhaltungsweise herbeigeführt, zu den zu erfüllenden Zwecken der politischen oder sozialen Gemeinschaft gehört; die Regel tritt als Ausführungsverordnung hinzu, um unter den mancherlei möglichen und an sich gleichgültigen Massnahmen zur Herbeiführung jenes Zustandes theis die nützlichste zu wählen, theils um überhaupt nur durch Feststellung eines bestimmten Verfahrens die nöthige Gleichförmigkeit und Vereinbarkeit der Einzelleistungen zu sichern. In jedem einfachen Fall gibt es nur Ein Gesetz, wo es um theoretische Untersuchung der Wirklichkeit sich handelt; die Regel ist die Anweisung, in einer Zahl logischer oder mathematischer Denkoperationen unsere Begriffe so zu verbinden, dass wir zu Schlüssen gelangen, welche mit der Wirklichkeit wieder zusammentreffen und solcher Regeln kann es für den einzelnen Fall mehrere gleichtriftige geben. Dem Gesetz allein eignen wir darum eine objektive Wahrheit zu." Vom Gesetz gibt es darum keine Ausnahme, wohl aber von der Regel. Es ist z. B. ein Gesetz des Wachsthums, dass nur aus der Blüthe die Frucht sich entwickelt, und in der Regel tritt das Blühen eines Gewächses zur bestimmten Jahreszeit ein. Wenn nun das Blühen durch Witterungsverhältnisse verfrüht oder verspätet wird, oder wenn es zu einer Nachblüthe kommt, die keine Frucht mehr ansetzt, so ist das eine Ausnahme von der Regel, aber nicht eine Ausnahme vom Gesetz der Entwickelung, vielmehr mit zwingender Gewalt durch das Gesetz herbeigeführt.

Es ist nun bekanntlich der hohe Vorzug der letzten 2 Jahrhunderte, dass sie die Erkenntniss der Naturgesetze in vorher ungeahnter Weise uns aufgeschlossen haben, so dass wir die ganze Welt als geordnete Einheit, als Kosmos, erkennen. „Die früheste Auffassung des Weltalls bezeichnet, wie *Savage**) sehr richtig ausführt, seine grossen Kräfte als vorherrschend grausam. Kälte, Dunkelheit, Sturm, Hunger, wilde Thiere und der Tod, alles diess war das Werk böser Wesen, welche keine Liebe für den Menschen empfinden und von Hass und Bosheit beeinflusst waren. Die Natur war grausam, sie war jedoch nicht grausames Gesetz. Diese ersten Menschen hatten keinen Begriff, was ein Gesetz sei. Ursache und Wirkung standen in ihrem Geiste in keinem geordneten Verhältnisse. Es gab nur eine grausame Willkür. Hinter diesen grossen Bewegungen und Kräften standen boshafte Personen, welche den Blutgeruch liebten, sich an der teuflischen Musik menschlicher Seufzer erfreuten und die Thränen, welche die Sorge vergoss, eifrig auffingen. Dies trifft, meint Savage, bei allen Religionen zu. Die Juden stellten sich Jehova als hart und grausam vor, als den Gott der Donnerkeile und des Hagels, als ein verzehrendes Feuer, als einen Rächer der Sünden der Väter an den Kindern.“ Mögen wir dagegen auch immerhin daran erinnern, dass Jehova in der Vision Moses vom brennenden Busch gerade als ein Feuer, das leuchtet und wärmt, ohne zu verzehren erscheint, dass von dem starken und eifrigen Gott, der die Sünden der Väter heimsucht bis in's 3. und 4. Geschlecht, auch bezeugt wird, er thue Barmherzigkeit an vielen Tausenden, die ihn lieben und seine Gebote halten; geläugnet kann nicht werden, dass im Judenthum die Gottesfurcht die Gottesliebe weit überwiegt, wie diess schon auf den ersten Blättern in den Sagen vom Sündenfall, der Vertreibung aus dem Paradies, dem Brudermord Kains und dessen Strafe, der Sintfluth, der Zerstörung des Thurmes zu Babel und der Zerstreuung der Menschen und der Verwirrung ihrer Sprache u. s. w. deutlich zu Tage tritt. „In späteren Zeiten, fährt Savage fort, erwuchs allmälig der Glaube an einen guten Gott. Aber man muss bedenken, dass er durchaus nicht der Gott der für grausam gehaltenen Naturkräfte war. Die Natur blieb grausame Willkür. Ihre Kräfte waren noch immer böse Götter in all ihrer schrecklichen Wirklichkeit. Es erschien nur ein anderer Gott, welcher den Menschen gut und freundlich gesinnt war, und welcher sich dem Wirken der bösen Naturgottheiten widersetzte und sie zu vernichten suchte. Diese gute Gottheit befand sich ausserhalb der Natur und war gänzlich von ihr getrennt, so dass die Natur

*) M. J. Savage. Die Religion im Lichte der Darwinschen Lehre, übersetzt v. Dr. R. Schramm, Leipzig bei. Otto Wigand 1886, p. 94 u. ff.

noch als böse betrachtet wurde. Ormuzd und Ahriman, Prometheus und die Olympier, Christus und der Teufel als „„Fürst dieser Welt. . .“ Es gab auch im Christenthum noch kein Gesetz im modernen Sinne dieses Ausdrucks. Gott stand nur ausserhalb der bösen Kräfte und der Naturherrschaft und ihnen feindlich gegenüber, bereit jeden zu retten, der auf seine Bedingungen eingehen würde. Daraus entsprang der gegenwärtige populäre Begriff von der Natur und dem Gesetz als von etwas von Gott Getrenntem und ihm Feindlichem, so dass die religiöse Literatur unserer Zeit erfüllt ist von dem vermeintlichen Bedürfniss einer liebenden Macht, um diese grossen Naturgesetze und Kräfte zu beaufsichtigen, vor ihnen zu schützen und von ihnen zu befreien. Der Gedanke ist folgender: Diese Gesetze sind hart, kalt und grausam, sie beachten unsere Thränen nicht, sie kümmern sich nicht um unsere Gebete, wir bedürfen des Glaubens an einen ausserhalb und über dem Gesetze Strafenden, welcher die Räder zur Seite lenken und uns vor der Zermalmung unter diesem grossen Götzenwagen retten wird.“ „Der menschliche Geist in seiner aufwärtsstrebenden Entwickelung hat drei Gedankenstufen erstiegen. Erstens Grausamkeit als Willkür, dann Liebe als Willkür im Gegensatz zu willkürlicher Grausamkeit; und endlich Gesetz — zuerst als hart und herzlos gedacht und dann sich zu Alles beherrschender Liebe erhebend, als einer solchen, welche an sich selbst nothwendig Gesetz und Ordnung ist, jeder Willkür überlegen und in ihrer Vollkommenheit ohne Wechsel.“ Diese letzte Stufe hat die grosse Mehrheit des christlichen Volkes noch nicht erreicht; vielmehr steht es damit noch wie Savage ganz richtig sagt: „In allerjüngster Zeit hat trotz allen Gefühlen der Furcht und der Empfindsamkeit ein umfassendes tiefes Studium einen andern Begriff des Gesetzes aufgebracht, welcher dem frühern einer rein willkürlichen Wirksamkeit entgegengesetzt ist. Und dieser Glaube an das Gesetz droht mit seinem Netzwerk von Ursache und Wirkung das ganze Weltall zu bedecken. Die Wissenschaft erkennt überall in der Natur die Herrschaft des Gesetzes. Sie hat auch das Gesetz der Entfaltung und Entwicklung erklärt, welches das ganze Leben und seine Aufwärtsbewegung auf der Erde in die allgemeine Weltordnung einbegreift. (Savage schwört auf die Richtigkeit der Darwinschen Entwickelungstheorie.) Die Wissenschaft spricht jetzt von Gesetzen der Geschichte, der Gesellschaft, der Tugend, der Verbrechens. Sie droht, die veränderlichsten und scheinbar launenhaftesten Bewegungen und Kräfte in ihr Netz zu ziehen und in den Maschen ihrer Weltordnung festzuhalten. Und dabei scheint das Gesetz für den Volksverstand Gott und seine Liebe auszuschliessen und alle Dinge einem harten und unerbittlichen Schicksal in die Hand zu geben.“

Beachten wir den Gang, welchen die Entwickelung in der Auffassung des Gesetzes genommen hat, so begreifen wir, wie sich *die Wundertheorie* bilden konnte.

Es liegt in der Natur der Sache, dass wir in diesem Abschnitt wenig Neues vorzubringen haben; es scheint uns aber sehr nothwendig angesichts des so eifrig auftauchenden Strebens einer principlosen Halbheit, welche das Wunder gleichzeitig leugnet und anerkennt, Bahn zu brechen, wenigstens eine übersichtliche Zusammenstellung der bisher von der freisinnigen Forschung erreichten Resultate und von dem Wege, auf welchem sie erreicht wurden, zu geben. Dabei sind wir uns klar bewusst, den eigentlichen Kampfplatz, auf dem der Streit am heftigsten tobt, erst bei Behandlung des zweiten Theiles unserer Arbeit, der von Vernunft- und Geistesgesetz handeln wird, zu betreten.

„Der Wunderbegriff, sagt Lang*) sehr richtig, d. h. der Begriff eines Gottes, der ausser dem Naturzusammenhang d. h. ausser dem, was aus der Verknüpfung der im Universum angelegten Ursachen mit Nothwendigkeit folgt, noch besondere Thätigkeiten vollziehe, ist ungereimt. Diese Ungereimtheit fällt nicht auf das Haupt derjenigen, welche solche Dinge erzählt haben, die die jetzige Weltbetrachtung unter den Wunderbegriff stellt (z. B. auf die biblischen Schriftsteller); sie fällt nicht den Zeiten zur Last, in welchen die Phantasie Gott Weltwirkungen zuschrieb, die der jetzigen Erkenntnissstufe als miraculös, darum als unmöglich erscheinen. Den Zeiten, aus welchen die Wundererzählungen stammen, waren „„die Wunder"" noch *natürlich*. Sie kannten den Unterschied, auf welchem der jetzige Wunderbegriff beruht, zwischen einer natürlich und übernatürlichen (supranaturalen) Thätigkeit Gottes nicht, weil sie weder den Begriff der *Natur*, wie wir ihn jetzt kennen, als eines ununterbrochenen Zusammenhangs stetiger Gesetzmässigkeit, noch so manche einzelne Gesetze des Geschehens kannten, die eine Entdeckung der neueren, auf die Erforschung der Natur gerichteten Wissenschaft sind. Der Begriff einer *übernatürlichen* (d. h. im Zusammenwirken der natürlichen Weltursachen nicht enthaltenen) Wirksamkeit Gottes setzt den Begriff der Natur und einer Wissenschaft der Natur voraus. *Scholten***) führt dies in folgender Weise aus: „Wo kein Begriff oder keine Wissenschaft der Natur ist, kann auch nicht die Rede sein von Erscheinungen, die *gemäss* oder *über* der Natur erfolgen. Nun ist es bekannt, dass die Bibel weder das Wort *Natur* in dem bestimmten Sinne, den dieses Wort jetzt hat, als die organisch zu-

*) Heinr. Lang, Versuch einer christlichen Dogmatik 2. Auflage. Berlin G. Reimer 1868. p. 74 u. ff.

**) Scholten „Supranaturalisme in verband mit bijbel, christendom en protestantisme". Leiden 1867 p. 9. 10. 17. 18.

sammenhängende Gesammtheit der sichtbaren und unsichtbaren Erscheinung, noch die Sache, die dadurch ausgedrückt wird, kennt. Der alte Hebräer nimmt Erscheinungen um sich und in seinem eigenen Leben wahr, sieht aber in diesen Erscheinungen keine Wirkungen von Naturkräften, sondern unmittelbare Wirkungen und Inspirationen Gottes. Ob Etwas natürlich, übernatürlich oder gegennatürlich ist, weiss er nicht, weil er keinen Massstab hat, wornach er sein Urtheil darüber feststellen kann. Glaubt er an Thatsachen, die eine spätere Zeit als unmöglich, weil unverträglich mit der Ordnung der Natur glaubte abweisen zu müssen, so thut er diess, weil er unbekannt mit der Naturordnung und ohne historische Kritik der Ueberlieferung vertrauend, glauben kann, dass solche Thatsachen stattfinden konnten. Dass das Eisen auf dem Wasser schwimmt, ist, da ihm das Gesetz der Schwerkraft unbekannt ist, in seinen Augen eben so möglich, als dass es untersinkt; das Erste ist ihm ebenso wenig unnatürlich oder übernatürlich, als das Andere natürlich ist. Es ist ihm genug, dass die Sache historisch, wie er meint, constatirt ist, und ist dies der Fall, dann sieht er sowohl in dem gewöhnlichen Lauf der Sonne, als im Stillstand derselben zu Josuas Zeit, eine That Gottes. Der einzige Unterschied, den er machen kann, ist der zwischen gewöhnlichen und aussergewöhnlichen Thaten Gottes. Der rollende Donner und der Blitz, Sturmwind und Regen, Geborenwerden und Sterben, Gesundheit und Krankheit, Glück und Unglück, jede Erscheinung ist in seinen Augen eine unmittelbare Wirkung Gottes. Das Leben der Menschen und Thiere ist Gottes Odem, Kunsttalent, Heldenmuth, Weisheit, Frömmigkeit ist Geist des Herrn; jede menschliche Ueberlegung, das Herz des Königs, ist in der Hand des Herrn wie ein Strom, den er lenkt nach Wohlgefallen. Was der Prophet in seinem Innersten vernimmt, jeder erhabene Gedanke, jeder Drang nach etwas Grossem oder Edlem ist Inspiration oder Offenbarung Gottes. Selbst die sündigen Gedanken und Thaten der Menschen haben ihren Grund in Gott, der das Herz des Pharao verstockt (Exod. 7, 3), einen Lügengeist in seine Propheten sendet, um Ahab zu Fall zu bringen (1. Könige 22, 21—23), David reizt, das Volk zu zählen (2. Sam. 24, 1) und die Augen der Menschen verblendet, so dass sie die Wahrheit nicht sehen (Jes. 6, 9, 10 u. s. w.). Von irgend einem Gegensatz von natürlich und übernatürlich weiss die Religion des alten Hebräers nichts. Der einzige Faktor aller Dinge ist Gott; er spricht und es geschieht, er gebeut und es steht da."

„Auch in den Aussprüchen des Neuen Testaments hat der Supranaturalismus oder die Lehre, welcher zufolge das Göttliche dem Menschlichen als Uebernatur der Natur gegenübersteht und als solches in das Menschliche auf übernatürliche Weise eingreift, keinen Grund

Der Mensch und Gott haben dieselbe Natur. Der Mensch ist von Gottes Geschlecht (Apost. 17, 28) und bestimmt, der göttlichen Natur theilhaftig (θείας φύσεως κοινωνὸς 2. Petri 1, 4), vollkommen zu werden, wie Gott (Matth. 5, 48). Auch das Wunder in der sichtbaren Welt ist keine übernatürliche Thatsache, da auch jetzt noch von Natur keine Rede ist, sondern eine aussergewöhnliche Wirkung der göttlichen Allmacht. Dass Christus von den Todten auferstand, ist in den Augen der Schriftsteller des Neuen Testaments nichts Uebernatürliches, da Niemand auf Grund der Logik, der Physiologie oder Chemie etwas Gegennatürliches darin sah. Im Gegentheil, was mit Jesus geschah, hing mit der herrschenden Eschatologie auf's Genaueste zusammen (Matth. 22, 23) und besonders bei Paulus mit der Lehre, dass, wie durch die Sünde der Tod in die Welt gekommen sei, so auch die Vernichtung der Sünde nothwendig die des Todes zur Folge gehabt habe. Die Vernichtung des Todes ist nach jüdischer Weltanschauung die Auferstehung von den Todten. Niemand hielt eine solche Auferstehung für etwas Uebernatürliches, da sie aus der Weltanschauung jener Zeit in Verbindung mit ethischen Principien von selbst d. h. *natürlich* erfolgte. Und was mit Christus geschah, das sollte nach Paulus allen Gläubigen zu theil werden. So war das vom Supranaturalismus als Ausnahme Betrachtete in der ethischen Weltanschauung des Paulus Regel; das später als nicht natürlich Taxirte für ihn Natur, das Besondere allgemein und das Wunder verlor, sofern es eine Aussonderung aus dem natürlichen Lauf der Dinge sein sollte, seine Bedeutung."

Müssen wir erst noch daran erinnern, wie auch die römischen Geschichtschreiber, ein Livius und Tacitus, Wundergeschichten erzählen mit einer Naivität, als ob sich solche Dinge von selbst verstünden. *John Stuart Mill**) geht noch einen Schritt weiter und behauptet mit Rücksicht auf den Wunderglauben: „Es ist bemerkenswerth und eine sehr wichtige Erwägung, dass Wundergeschichten nur unter Unwissenden Verbreitung finden und von Gebildeten, wenn überhaupt, nur angenommen werden, nachdem sie bereits bei den Massen Glauben gefunden haben. Die von Protestanten geglaubten Wunder haben alle ihren Ursprung in Zeitaltern und unter Nationen, in welchen es kaum irgend einen Massstab für die Wahrscheinlichkeit gab, und in denen Wunder zu den gewöhnlichsten Phänomenen gerechnet wurden. Die katholische Kirche betrachtet es freilich als einen Glaubensartikel, dass Wunder niemals aufgehört haben und neue werden ab und zu noch in der heutigen ungläubigen Zeit verbreitet und geglaubt; aber

*) John Stuart Mill, über Religion. Deutsch v. E. Lehmann. Berlin F. Dunker 1875, p. 197 u. f.

doch, wenn auch in einer ungläubigen Generation, sicherlich nicht von dem ungläubigen Theil derselben, sondern immer nur von Leuten, die, abgesehen von ihrer kindischen Unwissenheit, von Jugend auf, wie Alle, welche von der katholischen Geistlichkeit erzogen werden, in der Ueberzeugung geschult sind, dass es eine Pflicht sei zu glauben und eine Sünde zu zweifeln; dass nichts der Frömmigkeit so sehr widerspreche wie Ungläubigkeit und dass es gefährlich sei, sich gegen irgend etwas, das im Namen der wahren Religion dem Glauben dargeboten werde, skeptisch zu verhalten. Aber diese Wunder, welche nur ein Katholik und keineswegs jeder Katholik glaubt, stützen sich oft auf eine viel grössere Menge von Zeugnissen, als die wir für irgend eines der frühern Wunder besitzen und die denselben namentlich in einem der wesentlichsten Punkte nämlich darin überlegen sind, dass in vielen Fällen die angeblichen Augenzeugen bekannt sind und wir ihre Geschichte aus erster Hand haben." „Die sogenannten *Wunderfakta,* sagt Lang*) mit Recht, entstammen den Zeiten, welchen der Naturbegriff noch fehlte, die *Wundertheorie* bildete sich zugleich mit der Entstehung des Naturbegriffs. Diese Geschichte des Wunderbegriffs ist zugleich sein Gericht. Die Wundertheorie macht Erzeugnisse der Phantasie und Poesie in prosaischem Unverstand zu Weltgesetzen. Sie macht einer Zeit, welche von der strengen und stetigen Gesetzmässigkeit alles Geschehens überzeugt ist, die Zumuthung, ihre auf dem Wege der Beachtung und Erfahrung gewonnene Welterkenntniss zu modeln nach den Vorstellungen einer Zeit, die jene Gesetzmässigkeit noch nicht kannte: sie muthet dem Manne zu, die Schuhe des Kindes anzulegen."

Wohl haben wir noch nicht alle Gesetze der Natur erkannt. Wir können nicht mit der gleichen Gewissheit, wie der Astronom das Erscheinen eines noch von keinem Menschenauge gesehenen Sternes voraussagt und den Ort am Himmel und den Tag, die Stunde und die Minute, da er sichtbar werden wird, mit absoluter Gewissheit bezeichnet, das Eintreten eines Naturereignisses auf Erden bestimmen, aber nicht, weil am Himmel Gesetzmässigkeit, auf Erden Zufall und Willkür herrschen würden, sondern einfach darum, weil wir am Himmel alle mitwirkenden Faktoren beobachten können, während uns das auf Erden nicht möglich ist. Der Umstand, dass wir noch nicht alle Naturgesetze kennen, ist also keineswegs ein Grund anzunehmen, es müssen gewisse Ereignisse aus übernatürlicher Ursache geschehen sein, im Gegentheil, so lange wir die natürlichen Ursachen nicht alle ganz genau kennen, müssen wir annehmen, dass keine Erscheinung, so ausserordentlich sie sein mag, anders als nach der natürlichen Ordnung er-

*) Lang. Dogm. p. 77.

folgt sei. *John Stuart Mill**) weist darauf hin: „Es kann ein unerklärliches Ereigniss entweder in Gemässheit eines noch nicht bekannten Naturgesetzes oder in Gemässheit des unbekannten Vorhandenseins der zu seiner Hervorbringung nach einem bekannten Gesetz nothwendigen Bedingungen geschehen . . . . Die nothwendigsten Bedingungen eines gesunden Urtheils verbieten uns für eine Wirkung eine Ursache anzunehmen, von der wir ganz und gar keine Erfahrung haben, so lange nicht festgestellt ist, dass alle die Ursachen, von denen wir Erfahrung haben, nicht vorhanden sind. Nun gibt es aber wenige Dinge, von denen wir mehr Erfahrung haben, als physische Thatsachen, welche wir vermöge unsers Wissens nicht zu erklären vermögen, weil sie weder auf Gesetzen, welche eine von der Wissenschaft unterstützte Betrachtung noch nicht an's Licht gebracht hat, oder auf Thatsachen beruhen, von deren Vorhandensein in dem besondern Falle wir keine Ahnung haben. Demgemäss glauben wir in unsern Tagen immer, wenn wir von einem Wunder hören, dass, wenn es wirklich stattfand, es weder das Werk eines Gottes, noch eines bösen Geistes, sondern die Folge eines unbekannten Naturgesetzes oder einer verborgenen Thatsache sei." Das Naturgesetz setzt sich mit zwingender Gewalt durch; wo ihm Hindernisse entgegentreten, erfolgt Zerstörung, Krankheit, Tod; *also ist Gesetz Leben.*

2) *Was verstehen wir unter der Liebe Gottes?*

Die kirchliche Theologie erklärt die *Allgüte* Gottes als Impuls in ihm selbst, auch eine Welt ausser sich zu wollen und dieser in ihrer Gesammtheit und in allem Einzelnen in ihr an seinem Orte das Dasein durch ihn zu einem Gute zu machen und *die Liebe Gottes* als Impuls in ihm selbst, in dieser Welt ausser ihm ein Abbild seiner selbst zu wollen und demselben die Seligkeit seines eigenen absoluten Seins aufzuschliessen. Als Liebe offenbart daher Gott sein eigenstes, innerstes Wesen. *Biedermann,* dessen Dogmatik wir diese Definition entnehmen**), fügt hinzu: „Es ist eine ganz ungehörige und verdächtige Scheu, wenn man weniger gern von Gottes *Gefühl* als von Gottes *Willen* und *Intelligenz* reden mag. Genau in *dem* Sinn, in welchem man von Willen und Intelligenz Gottes reden darf, muss man auch von Gefühl in ihm reden und in welchem Sinn es anthropopathisch und ungeeignet wäre, Gott Gefühl beizulegen, darf man auch nicht von Willen und Wissen Gottes reden: beides verhält sich durchaus gleich. Der wirkliche Glaube würde sich auch mit Recht für eine Glaubenslehre bedanken, die ihm wehren wollte in demselben

*) a. a. Ort p. 190 u. ff.

**) Dr. A. E. Biedermann. Christl. Dogmatik. 2. Aufl. Berlin, G. Reimer 1885. II. Bd. p. 364 u. ff.

bei aller Billigkeit des Ausdrucks, doch etwas Eigentliches bezeichnendem Sinne von Gottes *Herzen* wie von seinem Auge und seiner Hand zureden."

Gegen die Annahme einer göttlichen Liebe wird nun aber in der Gegenwart von allen Seiten Protest erhoben. Zunächst vom Materialismus, der alle Teleologie läugnet. Wo überhaupt der Glaube an einen Gott sich gar nicht findet, da kann natürlich auch nicht von göttlicher Liebe und Vorsehung oder Fürsorge die Rede sein. Der Pessimismus geht bekanntlich so weit, dass er es sich zum Verdienst anrechnet, den Gottesglauben auszulöschen und an seine Stelle das Unbewusste zu setzen, weil nur dadurch, dass ihm kein Bewusstsein zugeschrieben werde, Gott entlastet werde von dem Verbrechen an dem namenlosen Elend und der Sünde dieser Welt schuld zu sein. Merkwürdig ist, wie *Strauss**) im gleichen Athemzuge seinem unbewussten Gott Alles, was an liebende Vorsehung streift, abspricht und ihm doch wieder tröstende Kraft zuschreibt in der bekannten Stelle: „Der Wegfall des Vorsehungsglaubens gehört in der That zu den empfindlichsten Einbussen, die mit der Lossagung vom christlichen Kirchenglauben verbunden sind. Man sieht sich in die ungeheure Weltmaschine mit ihren eisernen, gezahnten Rädern, die sich sausend umschwingen, ihren schweren Hämmern und Stampfen, die betäubend niederfallen, in dieses ganz furchtbare Getriebe sieht sich der Mensch wehr- und hülflos hingestellt, keinen Augenblick sicher, bei einer unvorsichtigen Bewegung von einem Rade gefasst und zerrissen, von einem Hammer zermalmt zu werden. Dieses Gefühl des Preisgegebenseins ist zunächst wirklich ein entsetzliches. Allein was hilft es, sich darüber eine Täuschung zu machen? Unser Wunsch gestaltet die Welt nicht um und unser Verstand zeigt uns, dass sie in der That eine solche Maschine ist. Doch nicht allein eine solche. Es bewegen sich in ihr nicht blos unbarmherzige Räder, es ergiesst sich auch linderndes Oel. Unser Gott nimmt uns nicht von aussen in seinen Arm, aber er eröffnet uns Quellen des Trostes in unserem Innern. Er zeigt uns, dass zwar der Zufall ein unvernünftiger Weltbeherrscher wäre, dass aber die Nothwendigkeit d. h. die Verkettung der Ursachen in der Welt, die Vernunft selber ist. Er lehrt uns erkennen, dass eine Ausnahme von dem Vollzug eines einzigen Naturgesetzes verlangen, die Zertrümmerung des All verlangen hiesse. Er bringt uns zuletzt unvermerkt durch die freundliche Macht der Gewohnheit dahin, auch einem minder vollkommenen Zustande, wenn wir einem solchen verfallen, uns anzubequemen, und endlich einzusehen, dass unser Befinden von aussen her nur seine Form, seinen Inhalt an Glück oder Unglück aber nur aus unserm ei-

*) D. Fr. Strauss. Der alte und der neue Glaube. 4. Aufl. Bonn. E. Strauss 1873 p. 372 u. ff.

genen Innern empfängt.“ Nirgends tritt der unversöhnliche Widerspruch zwischen der Art, wie Strauss die Welt zu begreifen und der Art, wie er das Leben zu ordnen sucht, greller hervor als in dieser Stelle. Es ist geradezu rührend zu sehen, wie sein kritischer Verstand — an der Kraft des speculativen Denkens hat es Strauss stets gefehlt*) — ihm wehrt einen Gott, der Geist ist und zweckbewusst die Welt schafft und erhält, anzunehmen, wie aber ein in seinem Wesen liegender unausrottbarer Zug des Idealismus ihn gegen alle logische Konsequenz seines Standpunktes treibt von einem Gott zu reden, der Quellen des Trostes in unserem Innern öffne. Freilich wird dann dieser Gott des Trostes sofort wieder auf die unbewusst wirkende Vernunft, die Nothwendigkeit reducirt, von einem Gott der Liebe, der das geistige Wohl seiner Geschöpfe will, ist keine Rede. Wir möchten nicht um Worte streiten, aber korrekter schiene es uns doch, statt zu behaupten Glück oder Unglück kommen blos aus unserem Innern, zu sagen Friede oder innere Zerworfenheit, Seligkeit oder Unseligkeit hangen nicht vom äussern Schicksal ab.

Viel konsequenter durchgeführt, aber von den seltsamsten manichäischen Voraussetzungnn ausgehend, ist *John Stuart Mills* Ansicht über die Güte und Liebe Gottes **) Da dieselbe noch weniger bekannt ist, mag sich eine einlässlichere Darstellung derselben rechtfertigen. Er schreibt: „Wie anstössig auch diese Ansicht vielen religiösen Personen erscheinen mag, so dürften doch auch diese sich der unläugbaren Thatsache nicht verschliessen, dass die Ordnung der Natur, soweit der Mensch sie nicht modifizirt hat, eine derartige ist, wie kein Wesen, zu dessen Eigenschaften Gerechtigkeit und Wohlwollen gehören, sie mit der Absicht geschaffen haben würde, dass sie seinen vernünftigen Geschöpfen als Vorbild dienen solle. Wenn sie ganz von einem solchen Wesen und nicht theilweise von Wesen mit völlig andern Eigenschaften geschaffen wäre, könnte das nur mit der bestimmten Absicht geschehen sein, ein unvollkommenes Werk zu schaffen, welches der Mensch in seiner beschränkten Sphäre zu vervollkommnen und damit Gerechtigkeit und Wohlwollen zu üben habe. Die besten Menschen haben das eigentliche Wesen der Religion stets

*) Es möchte scheinen, als würden wir mit diesem harten Urtheile über Strauss in den Fehler so vieler Theologen verfallen, die da meinen dadurch zeigen zu müssen, dass sie auf den Schultern von Strauss stehen, dass sie ihre Schuhe an ihm abputzen: dem ist aber nicht so. Die eigene Feder von Strauss hat bezeugt, er verstehe von eigentlich spekulativem Denken nichts. Als ihm Biedermann die erste Ausgabe seiner Dogmatik sandte, schrieb ihm Strauss: „Mein Einverständniss mit Ihnen hört erst da auf, wo mein Verständniss aufhört. Ich muss mit dem Begriff stets noch eine Vorstellung verbinden können, ich gebe aber zu, dass das reine Denken erst da anfängt, wo die Vorstellung aufhört.“

**) J. St. Mill. Ueber Religion p. 21—34.

darin erblickt, dass es die höchste Pflicht des Menschen auf Erden sei, sich zu vervollkommnen. Aber mit Ausnahme mönchischer Quietisten haben alle dieser Pflicht in ihrem innersten Herzen noch die fernere Pflicht hinzugefügt, die Welt zu vervollkommnen und zwar nicht nur, soweit die Menschen zu dieser Welt gehören, sondern auch die materielle Welt, die physische Natur.“ J. St. Mill erklärt dann als ein zu beseitigendes Vorurtheil das sich zu ehrfurchtsvoller Scheu erhebende Staunen, welches uns unabhängig von allen religiösen Gefühlen alle grösseren Naturerscheinungen einflössen, ein Gefühl, das dem Schrecken näher verwandt ist, als einer sittlichen Regung. Diejenigen, bei welchen ehrfurchtsvolle Scheu Bewunderung hervorruft, mögen ästhetisch gebildet sein, sind aber sittlich ungebildet. Die Eigenschaft dieser kosmischen Kräfte, welche nächst ihrer Grösse jeden, der seine Augen nicht dagegen verschliesst, am stärksten frappirt, ist ihre absolute Rücksichtslosigkeit. Sie gehen gerade auf ihren Zweck los, ohne darauf zu achten, was oder wen sie auf ihrem Wege zermalmen. Um es mit nackten Worten zu sagen: fast alles, was den Menschen, wenn sie es einander thun, den Tod durch den Strang oder Gefängniss zuzieht, thut die Natur alle Tage. Das Tödten übt die Natur einmal an jedem lebenden Wesen und zwar in einer grossen Reihe von Fällen nach langen Qualen, wie sie nur die ärgsten menschlichen Ungeheuer, von denen wir lesen, jemals absichtlich ihren lebenden Mitmenschen zufügten. Die Natur pfählt Menschen, zermalmt sie, wie wenn sie auf's Rad geflochten wären, wirft sie wilden Thieren zur Beute vor, verbrennt sie, steinigt sie wie die ersten christlichen Märtyrer, gibt sie dem Hungertode preis, lässt sie erfrieren, tödtet sie durch das rasche oder langsame Gift ihrer Ausdünstungen und hat noch hundert andere scheussliche Todesarten in Reserve, wie sie die erfinderische Grausamkeit eines Nabis oder Domitian nicht ärger zu ersinnen vermocht hat. Alles das thut die Natur mit der hochmüthigsten Missachtung alles Erbarmens und aller Gerechtigkeit, indem sie ihre Pfeile und zwar unterschiedlos auf die Edelsten und Besten wie auf die Schlechtesten und Gemeinsten — auf die, welche die reinsten und erhabensten Zwecke erstreben, oft in Folge ihrer edelsten Handlungen und, wie es fast scheinen könnte, als Strafe für diese sendet. Sie tödtet diejenigen, von deren Leben das Wohlergehen eines ganzen Volkes, vielleicht die Aussichten der Menschen auf Generationen hinaus abhängen, mit ebenso wenig Bedenken, wie diejenigen, deren Tod eine Erlösung für sie selbst oder ein Segen für die ist, welche unter ihrem schädlichen Einflusse stehen. So verfährt die Natur mit dem Leben. Selbst wo sie nicht zu tödten beabsichtigt, verhängt sie mit offenbarem Muthwillen (?) dieselben Qualen. Dem Tödten zunächst steht das Rauben der Mittel, durch welche wir leben. Auch das thut

die Natur im grössten Umfange. Ein einziger Orkan zerstört die Hoffnungen eines Jahres. Ein Heuschreckenschwarm oder eine Ueberschwemmung verheert eine Gegend; eine geringfügige chemische Veränderung einer essbaren Wurzel bereitet einer Million Menschen den Hungertod. Die Wellen des Meeres ergreifen und eignen sich wie Banditen die Schätze des Reichen und die geringe Habe des Armen an und fügen diesem Raube dieselbe Entblössung, Verwundung und Tödtung hinzu wie ihre menschlichen Antitypen. Kurz, Alles, was die schlechtesten Menschen gegen Leben und Eigenthum begehen, verüben Naturkräfte im weitesten Masse. Alles, wogegen sich die Menschen als gegen Unordnung verwahren, ist gerade ein Abbild der Wege der Natur. Anarchie und Schreckensherrschaft werden von einem Orkane und einer Pest an Ungerechtigkeit, an Tod und Verwüstung weit übertroffen. Die Redensarten, welche dem Wirken der Natur Vollkommenheit zuschreiben, können nur als die Uebertreibung einer poetischen oder frommen Empfindung gelten, die nicht mit der Absicht ausgesprochen werden, eine nüchtere Prüfung zu bestehen. Niemand, er sei religiös oder irreligiös, glaubt, dass die verderblichen Kräfte der Natur, als Ganzes betrachtet, in anderer Weise gute Zwecke fördern, als indem sie vernünftige menschliche Geschöpfe anreizen, ihre Wirkungen zu bekämpfen. Es ist unstreitig etwas sehr Gewöhnliches, dass Gutes aus Bösem entsteht, aber das trifft auch bei menschlichen Verbrechen zu und umgekehrt entsteht ganz ebenso häufig Böses aus Gutem, ja oft bewirkt das Gute überwiegend Böses und das Böse oft überwiegend Gutes. Es ist ferner eine der allgemeinen Regeln der Natur und ein Theil ihrer gewöhnlichen Ungerechtigkeiten, dass dem, der hat gegeben, dem aber, der nicht hat, selbst das, was er hat, genommen wird.

Wenn der Schöpfer der Welt Alles kann, was er will, so will er das Elend; diesem Schlusse ist nicht zu entgehen. Die Konsequenteren unter denen, die sich berufen geglaubt haben, die Wege Gottes den Menschen gegenüber zu rechtfertigen, haben es versucht, die Alternative dadurch zu umgehen, dass sie ihr Herz verhärtet und geläugnet haben, dass das Elend ein Uebel sei. Die Güte Gottes, sagen sie, besteht nicht darin, dass er das Glück seiner Geschöpfe, sondern dass er ihre Tugend will und das Universum ist, wenn auch kein glückliches, doch ein gerechtes Universum. Wenn aber der Schöpfer der Menschheit gewollt hat, dass alle Menschen tugendhaft seien, so sind seine Absichten ebenso vollständig vereitelt, wie wenn er gewollt hätte, dass sie alle glücklich seien. Denn die Ordnung der Natur zeugt noch von weniger Rücksicht auf die Erfordernisse der Gerechtigkeit, als auf die einer wohlwollenden Gesinnung. Wenn das Gesetz der ganzen Schöpfung Gerechtigkeit und der Schöpfer allmächtig wäre, dann

müsste der Antheil jedes Einzelnen an Glück und Unglück seinen guten und bösen Handlungen genau entsprechen. Kein Mensch würde, ohne dass sein Verdienst geringer wäre, ein schlimmeres Loos haben, als ein anderer. Zufall- oder Günstlingswirthschaft würden in einer solchen Welt keine Stätte finden, sondern in jedem menschlichen Leben würde sich ein vollkommenes moralisches Drama abspielen. Das ist so wenig der Fall, dass die Nothwendigkeit, das Gleichgewicht wieder herzustellen, immer als eines der stärksten Argumente für ein Leben nach dem Tode gegolten hat, was dem Zugeständnisse gleich kommt, dass die Ordnung der Dinge in diesem Leben oft ein Bild der Ungerechtigkeit, nicht der Gerechtigkeit ist. Wenn behauptet wird, dass Gott Vergnügen und Schmerz zu gering achte, um sie zu Mitteln der Belohnung und Strafe für Gute und Böse zu machen, sondern dass Tugend und Laster an und für sich das höchste Gut und das grösste Uebel seien, so müssten doch wenigstens Tugend und Laster unter Alle nach dem Massstabe ihrer Verdienste gleich vertheilt sein. Statt dessen finden wir die Massen durch das Verhängniss ihrer Geburt, durch die Schuld ihrer Eltern, der Gesellschaft oder unabwendbarer Umstände, sicherlich aber nicht durch ihre eigene Schuld, mit jeder Art sittlicher Verderbniss behaftet. Selbst der verschrobensten und verrenktesten Theorie des Guten, welche religiöser oder philosophischer Fanatismus je ausgeklügelt hat, kann es nicht gelingen, das Walten der Natur so darzustellen, dass es als Ausfluss der Güte und Allmacht eines höchsten Wesens erscheine.“ Aus diesen meist mit J. St. Mills eigenen Worten wiedergegebenen Erwägungen schliesst er nun: „Die einzige sittlich zulässige Theorie der Schöpfung ist, dass das göttliche Prinzip die Gewalt des physischen oder sittlichen Bösen nicht sofort und gänzlich bezwingen, dass es die Menschheit nicht in eine Welt versetzen konnte, wo sie der Nothwendigkeit eines unablässigen Kampfes mit den bösen Mächten überhoben gewesen wäre, sie aber fähig machen konnte und gemacht hat, den Kampf kräftig und mit zunehmendem Erfolge zu führen. Demgemäss würde die Pflicht darin bestehen, nicht einfach sein eigenes Interesse durch den Gehorsam gegen eine unwiderstehliche Macht wahrzunehmen, sondern als ein nicht unwirksamer Helfer einem vollkommenen, wohlwollenden Wesen gegenüber zu stehen, ein Glaube, der viel besser geeignet scheint, ihn im Gebrauch seiner Kräfte zu stärken, als ein unbestimmtes und inconsequentes Vertrauen auf einen Urheber des Guten, der zugleich für den Urheber des Bösen gilt.“

So müsste also die Menschheit Gott erlösen helfen, nur mit dem Unterschiede, dass J. St. Mill diese Welterlösung von der Thatkraft der Menschheit erwartet, während der Pessimist Ed. v. Hartmann sie vom Entschluss zur Selbstvernichtung abhängig macht. Es ist lehr-

reich zu sehen, zu welch' verkehrter Auffassung vom Begriff der Allmacht ein so eminenter Geist wie J. St. Mill sich herausdrängen lässt, einfach weil er auf dem Boden des Theismus stehend, Gott als Einzelwesen erfasst und seine Allmacht in Willkür sucht; wie ein solcher Geist von der Möglichkeit einer Weltentwickelung und Geistesentwickelung ohne fortwährenden Kampf träumen kann und darum diesen Kampf und die daraus entspringenden Leiden Gott als einen Mangel an Allmacht und Güte anrechnet.

Immerhin wollen wir nicht läugnen, dass dieser Pessimismus J. St. Mills tiefer gründet als der wohlfeile Optimismus, dem M. J. Savage im Abschnitt „Die Liebe im Gesetz"*) folgendermassen Ausdruck gibt: „Anstatt im Zweifel über die Antwort zu sein, ob in einem System eines Weltgesetzes Raum für die Liebe sei, möchte ich die Behauptung aufstellen, dass in demselben für nichts anderes Raum ist als für die Liebe." Es ist Alles ein vollkommener, vollständiger Ausdruck der weisesten und höchsten Liebe." Als Glaubenssatz bekennen wir uns allerdings zu dieser Ueberzeugung, noch mehr: sie resultirt für uns aus unserem metaphysischen Denken, aus unserer religionsphilosophischen Anschauung; aber dass diese Ueberzeugung dem Verstande als Erfahrungsthatsache vorliege, das bestreiten wir. Man muss denn doch vor dem Elend in der Welt absichtlich die Augen verschliessen, um mit Savage behaupten zu können: „Liebe und Freude kennen wir als Thatsachen der Wissenschaft. Sie reichen von den Tiefen bis zur Höhe und ziehen sich durch die ganze Länge und Breite des beseelten Lebens auf dem Erdball. Die ganze natürliche und empfängliche Schöpfung ist ein Schauplatz tief empfundenen Frohsinns." Etwas vorsichtiger lautet seine Behauptung: „Ebenso zieht sich durch das ganze menschliche Leben, soweit Gesundheit, Harmonie und richtige Anpassung zwischen dem Menschen und seiner Umgebung herrscht (wo herrscht das aber?) ein Klang der Freude, wie ihn ein wohlgestimmtes Instrument von sich gibt. Der Schmerz ist nur ein Warnungszeichen mit der Inschrift „Gefahr."" Es ist eine ernste Frage, ob man irgendwo einen nutzlosen Schmerz finden könne. Das Thierleben ist im Grunde durch und durch glücklich: sie sind zufrieden und befriedigt. Das Naturgesetz wirkt überall Gutes."

Meine Anschauung, wie ich sie theilweise schon in meinem Buche „Fromm und frei" p. 42 u. ff. ausgesprochen habe, ist folgende: Das Thier und der blos natürliche Mensch, der noch zu keinem klar bewussten Geistesleben erwacht ist, nimmt das Leid gedankenlos hin; der blos gesetzliche Mensch, der etwas Höheres ahnt, dem es aber noch als fremder Wille entgegentritt, erblickt in Allem, was ihm

*) M. J. Savage, a. a. O. p. 103 u. ff.

widerfährt, Lohn oder Strafe und betrachtet darum jedes Leid als Fluch, als Racheakt seines Gottes; der zu reiferem Nachdenken erwachte Mensch, der aber seine Blicke nur auf's Irdische, Sichtbare lenkt, der nur vom kalten, grübelnden Verstand sich leiten lässt, betrachtet das Uebel und Leid als blosses Ergebniss der unabänderlichen Gesetzmässigkeit des Naturverlaufs, als sittlich bedeutungslose Naturnothwendigkeit. Wie schon dem Thiere, so wird auch dem bloss verständigen Menschen das Uebel allerdings zu einem Stachel seiner Intelligenz, der Schmerz treibt ihn zu Abwehrversuchen, er braucht seine Körper- und Geisteskräfte als Waffen, um die Ursachen des Schmerzes zu erforschen und zu bekämpfen. Das wird ihm innerhalb der Grenze der Naturgesetze und der Geistesgesetze bis zu einem gewissen Grad gelingen. Der Kulturfortschritt überwindet mehr und mehr die natürlichen Uebel und entwickelt gerade im Kampfe gegen dieselben die Geisteskraft des Menschen zu immer höherer Stufe. So verdanken wir z. B. dem Leid und Schmerz zum grossen Theil die Entwickelung unserer höheren Anlagen und unsere stets sich steigernde Herrschaft über die Natur. Schon diese Erwägung wird uns mit vielem Leid versöhnen und uns von der Nothwendigkeit, dass auch Uebel in der Welt sich finde, überzeugen. Damit ist freilich die Frage, warum auch so gar viel Uebel in der Welt sei und zwar Leiden und Uebel, welche durch die Kraft des Geistes und Willens sich nicht abwehren und nicht unmittelbar in Segen verwandeln lassen, nicht gelöst. Die entsetzliche Summe von Elend, wie sie uns das zahllose Heer von Krankheiten vor Augen führen, die herzzerreissende Noth der Armuth, die grässlichen Zerstörungen bei den zahllosen Unglücksfällen, der Jammer, der in den Irrenhäusern uns entgegentritt, fallen uns immer noch als ungelöste Welträthsel auf's Herz. Diesen Ueberschuss von Leid lehrt uns nun allerdings die Klugheit mit Gleichmuth und Geduld hinnehmen, das vergangene Leid womöglich vergessen, an das kommende nicht denken, das unvermeidliche aber mit Würde ertragen. Das schlimmste Uebel, sagt uns schon der Verstand, ist am Ende noch nichts Böses, unser sittlicher Werth wird dadurch noch nicht beeinträchtigt, dem innersten Kern des Menschen kann kein Leid etwas anhaben. Weiter führt die blos verständige Weltbetrachtung, die im Leid nur den Ausfluss unabänderlicher Gesetze, nicht den zweckbewussten Willen eines Gottes erkennt den Menschen nicht, sie lehrt ihn höchstens in die Nothwendigkeit des Leides sich ergeben; aber sie weiss mit dem Uebel und Leid weiter nichts anzufangen. Resignation ist aber noch nicht Versöhnung, ist noch nicht Glaube an an Gottes Güte und Liebe. Erst der religiöse Mensch, der zwar auch nicht an das Walten einer göttlichen Willkür, aber an eine zweckbewusste Leitung der Welt durch den in seinem Wesen und Willen

unveränderlichen Gott glaubt, vermag auch das Uebel und Leid in eine unmittelbare Beziehung zur Sittlichkeit zu setzen und seine sittliche Bedeutung zu verstehen, den Segen des Leides zu begreifen, ja das Uebel als Gnade von Gott zu betrachten. *Ed. von Hartmann* hat in seinem Aufsatz „Die Bedeutung des Leids" in Nord und Süd XII die Wirkung des Leids als Erziehungsmittel und Prüfungsmittel prächtig geschildert. „Im Menschenherzen, im innersten Fach der Erdenschöpfung, ist die Mühle, die Alles, was sie erfasst, Freuden und Leiden, harte Steine unbegreiflicher Schicksale, Berge von Ungerechtigkeit, die das Erdenloos in unser inneres Leben hineinwirft, verarbeitet zu ein und demselben Stoff, zur Nahrung für unser „Gottvertrauen und für unsere Liebe."

So kommen wir denn nicht durch blosse Naturbetrachtung, sondern erst auf dem Boden des Geisteslebens zu der Ueberzeugung von der Güte und Gnade Gottes und betrachten mit *Biedermann**) „Die Liebe und Gnade Gottes als das Sichaufschliessen des absoluten d. h. rein geistigen Seins im endlichen Geiste selbst", als die Selbstoffenbarung Gottes im Menschen, die Selbstoffenbarung des absoluten Geistes in der religiösen Freiheit des endlichen Geistes.

3) *Woher stammt nun aber der Wahn, Gesetz und Liebe seien Gegensätze?*

a. Zunächst ist es ein natürliches Gefühl, das bei vorwiegend verständiger Auffassung der Natur, wie sie der Einblick in ihre Gesetzmässigkeit mit sich bringt, die Wärme des pulsirenden Lebens, die Befriedigung des Gemüthes zu verlieren fürchtet. Am ergreifendsten hat *Schiller* diesem Gefühle Ausdruck gegeben in seinem Lied „Die Götter Griechenlands", wenn er klagt:

Unbewusst der Freuden, die sie schenket,
Nie entzückt von ihrer Herrlichkeit,
Nie gewahr des Geistes, der sie lenket,
Sel'ger nie durch meine Seligkeit,
Fühllos selbst für ihres Künstlers Ehre,
Gleich dem todten Schlag der Pendeluhr
Dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere —
Die entgötterte Natur.

Morgen wieder neu sich zu entbinden,
Wühlt sie heute sich ihr eignes Grab,
Und an ewig gleicher Spindel winden
Sich von selbst die Monde auf und ab.

*) Biedermann, Dogmatik II. 536.

Müssig kehrten zu dem Dichterlande
Heim die Götter, unnütz einer Welt,
Die, entwachsen ihrem Gängelbande,
Sich durch eignes Schweben hält.

Ja, sie kehrten heim, und alles Schöne,
Alles Hohe nahmen sie mit fort,
Alle Farben, alle Lebenstöne.
Und uns blieb nur das entseelte Wort.
Aus der Zeitfluth weggerissen, schweben
Sie gerettet auf des Pindus Höh'n:
Was unsterblich im Gesang soll leben,
Muss im Leben untergehn.

Kein Vernünftiger wird um dieser Verse willen Schiller zutrauen, er habe im Ernst bedauert, dass die griechische Mythologie als Dichtung erkannt, und aus dem Volksbewusstsein entschwunden sei; aber mit ihm müssten wir bedauern, wenn unsere Zeit, trunken von den ungeheuren Fortschritten der Naturwissenschaften, für nichts in der Welt, das nicht sinnlich erfassbar ist, das sich nicht zählen, wägen, messen, scheiden und verbinden lässt, Sinn und Verständniss bewahren würde, und zwar erwarten wir die Rettung der Vernunft und des Gemüths nicht von der poetischen Erfassung, sondern vom sittlichen und religiösen Verständniss der Welt. Dabei vertrauen wir aber getrost darauf, dass die Bedürfnisse des Herzens nicht minder als die des Verstandes unverlierbares Eigenthum der Menschennatur bleiben, dass sie immer sich geltend machen werden, und dass die Erkenntniss der allumfassenden Gesetzmässigkeit der Welt ihrer Befriedigung nicht nur nicht im Wege stehen, sondern ihr im Gegentheil erst den vollen bleibenden Segen geben wird.

b. Aber nicht nur das Gefühl, auch der Verstand meint zwischen Gesetz und Liebe einen Gegensatz erblicken zu müssen, weil er fürchtet mit der Anerkennung eines ewig unabänderlichen, allwaltenden Gesetzes und in Folge davon mit dem Aufgeben vom Glauben an Gottes Willkür auch den Glauben an seine Allmacht und Allwirksamkeit aufgeben zu müssen, voraus aber das Vertrauen auf eine göttliche Vorsehung, die liebend des Einzelnen sich annimmt, also auf Gottes Vaterherz zu verlieren.

„Die Menschen möchten gerne wissen, schreibt Savage*), ob das Gesetz Gott und seine Liebe ausschliesse und alle Dinge einem harten, unerbittlichen Schicksal in die Hand gebe. Ist die Liebe ausgeschlossen, wenn das Gesetz überall ist? Der volksthümliche Begriff

*) Savage a. a. O. p. 96 u. f.

von Liebe als von etwas ausserhalb und über dem Gesetz Stehenden, das von demselben befreit, ist allerdings ausgeschlossen. Gott selbst steht nicht über dem Gesetz, denn das Gesetz ist Ordnung, ist Vernunft, ist der Kosmos selbst. Man stelle Gott ausserhalb des Gesetzes und man macht ihn zu einem Gott der Unordnung, der Unvernunft und des Chaos. Nicht etwa, dass Gott einem Gesetz unterworfen wäre, das höher und mächtiger als er selbst ist, sondern er muss das Gesetz seines eigenen Wesens ausleben. Dass der Mensch dem Gesetz seines eigenen Wesens unterworfen ist, ist nichts andres als seine Gesundheit. Sich über das Gesetz, die Ordnung und die Vernunft hinwegsetzen, nennen wir Wahnsinn. Eines von beiden muss also sein — entweder Gesetz ohne Liebe oder aber Liebe im Gesetz, das Gesetz der Ausdruck der Liebe; denn Liebe ohne Gesetz, ausserhalb oder über demselben, ist nur Unvernunft und Chaos. Die Liebe im Gesetz ist also der Gedanke der tiefsten und klarsten Denker, und derselbe muss zum herrschenden Gedanken der Zukunft werden."

Wie tief diese Fragen in der Gegenwart in's Volk gedrungen sind, dafür ist mir Folgendes ein Beweis. Eine einfache Arbeiterin, die, ohne alle höhere Schulbildung in den gedrücktesten Verhältnissen aufgewachsen, bloss durch Lesen von Büchern und durch eigenes Nachdenken, sowie durch Kirchenbesuch die in ihrem hochbegabten Geiste aufsteigenden Fragen zu lösen suchte, schreibt mir unter Anderm Folgendes: „An die Stelle des alten Wunderglaubens setzen wir die göttliche Vernunft, vermittelst deren wir die göttlichen Gesetze im All erkennen; das freilich. Aber was bleibt bei der Erkenntniss vom Unabänderlichen der Weltordnung dem einzelnen Menschen noch übrig von der Zuversicht auf göttliche Fürsorge? Tausende gehen in diesem „ewigen Gang der Dinge" nothgedrungen physisch und moralisch zu Grunde, ja werden, wie z. B. speziell das weibliche Geschlecht dem Laster gewaltsam in die Arme getrieben — muss das etwa auch dem Einzelnen oder auch nur dem Ganzen zum Besten dienen? Nein, nein, mag Gott sein oder nicht sein, *er kann mit seiner Fürsorge die Menschheit im Sinne haben, nicht aber die Menschen.*"

Hören wir, was *Biedermann* über den Glauben an die göttliche Vorsehung sagt.*) „Die Vorsehung, die göttliche Zweckbestimmung des Weltgangs für den Menschen, ist, wie Gott selbst, absolut geistig zu denken. Sie ist vorab nicht objektiv von Gott aus eine persönliche, d. h. nicht eine unmittelbare Bestimmung des Einzelnen im Weltgang durch Gott auf den Lebenszweck des Menschen hin, wie die Kirchenlehre sie in der auf ihrer Basis allein consequenten Form des concursus divinus statuirt, die Verstandeskritik aber wieder negirt hat.

*) Biedermann. Dogm. II. p. 557 ff.

Alles Einzelne im Weltgang hat eine Vielheit von einzelnen zusammenwirkenden natürlichen Ursachen. Dieses Einzelne, wie es jeweilen als natürliches Begebniss objektiv an den Menschen kommt, bildet die Voraussetzung für seine eigene Selbstbestimmung als Ich, als Geist, und damit für seine persönliche Zweckerfüllung. Wie weit nun zu einem einzelnen Begebniss nur einzelne natürliche Factoren im äusserlich vor sich gehenden endlichen Daseinsprozess der Welt zusammenwirken, waltet im Weltall der *Zufall*. Der Begriff des Zufalls ist nicht ein causalitätsloses Geschehen: in diesem Sinne gibt es absolut keinen Zufall, sondern Alles wird naturnothwendig bestimmt. Zufall in dem Sinn, in welchem verständigerweise allein von Zufall im Weltgang geredet werden kann, aber auch geredet werden muss, ist das naturgesetzmässige Zusammenwirken von einer Mehrheit einzelner natürlicher Faktoren, deren Zusammenwirken nicht *unmittelbar* durch ein *einheitliches geistiges* Band — sei's nun eines sie als Momente unter sich befassenden und damit einheitlich umfassenden Naturgesetzes, sei's eines subjektiven, sie mit persönlicher Absicht auf einen Zweck hin verbindenden Willens — bestimmt ist. Darum schliessen allerdings die beiden Begriffe Zufall und *persönliche* absolute Vorsehung einander einfach aus. Im Weltprozess greift Gott als der absolute Geist und der absolute Grund nun nicht *unmittelbar*, d. h. selbst wieder als *einzelner Faktor*, im Einzelnen ein. Darum waltet in dem im Allgemeinen (wohlverstanden: nicht im Unbestimmten, sondern in dem alles Einzelne unter sich begreifenden und damit bestimmenden Allgemeinen) *von Gott absolut* bestimmten Weltgang in allem *Einzelnen* zugleich auch der *Zufall*. Dass in der Erscheinungswelt, in der Natur und in der Geschichte, immer *beides* zusammenwirkt, macht das im Einzelnen unberechenbare Räthsel des im Allgemeinen naturgesetzmässigen Weltgangs aus. Mit dem einfachen Läugnen des einen oder des andern Momentes ist das Räthsel nicht gelöst."

Diese Biedermann'sche Erklärung der Vorsehung, bei welcher dem Zufall so grosser Spielraum gelassen ist, müsste nach meiner Anschauung nun erst recht den trostlosen Gedanken bestätigen, den die genannte Arbeiterin ausdrückte mit den Worten: „Gott kann mit seiner Fürsorge die Menschheit im Sinne haben, nicht aber den Menschen." Da nun aber das Allgemeine aus lauter Einzelnem, die Menschheit aus lauter einzelnen Menschen besteht, so lässt sich gar nicht absehen, wie es eine Leitung des Ganzen gibt, die vom beabsichtigten Erfolg begleitet ist, wenn das Einzelne dem Zufall überlassen bleibt, so wenig als das Gesammtresultat, das Endergebniss einer gewaltigen Rechnung richtig herauskommen kann, wenn auch nur ein einzelner Posten, nur eine Bruchzahl nicht berücksichtigt ist.

Die Begebnisse, zu denen nur einzelne natürliche Faktoren im äusserlich vor sich gehenden Daseinsprozess der Welt zusammenwirken", haben ganz verzweifelte Aehnlichkeit mit den Begebnissen resp. Faktoren in der Welt, die J. St. Mill nicht einem guten Gott, sondern bösen Mächten, über die Meister zu werden, erst der Mensch Gott helfen muss, zuschreibt. Durch diese Eine Lücke des Zufalls im Weltgang rinnt für den Menschen aller Trost wieder ab, den der Gedanke an Gott als den absoluten Grund der Welt ihm gebracht hat. Mir scheint, hier hat sich Biedermann vom Interesse *die Absolutheit Gottes* zu retten verleiten lassen *der Geistigkeit Gottes* Abbruch zu thun. Warum soll zum Wesen des absoluten Geistes, der Bewusstsein, Herz und Willen hat, nicht auch die Liebe gehören, die das sittliche Heil aller Menschen will, und warum sollte diese Liebe nur „unmittelbar, d. h. als einzelner Faktor" wirken können, warum nicht von Ewigkeit her eins sein können mit seiner Vernunft. Damit schreiben wir ja Gott keineswegs Wahlfreiheit zu, wie sie dem Menschen zukommt, d. h. Willkür, aber wir halten auch jenen Anthropomorphismus von ihm ferne, seine Weltregierung mit der eines Fürsten zu vergleichen, der allgemein gültige Gesetze gibt, aber sie von andern muss vollziehen lassen auf eine Art, bei der schliesslich sein guter Zweck nicht erreicht wird. „Das Wahre am Glauben an die Vorsehung sieht Biedermann nicht darin, dass der Mensch dabei *rückwärts* auf die natürlichen endlichen *Ursachen* seiner persönlichen Erlebnisse blickt, als ob sie einzeln von Gott zur Realisirung seiner Lebenszwecke so geordnet wären, dass diese vorgängig seinem eigenen Thun, schon von Gott aus erfüllt würden; sondern darin, dass er, die natürlichen Ursachen seiner Erlebnisse auch natürlich aufnehmend, dabei *vorwärts* schaut auf seinen absoluten persönlichen Daseins*zweck*, wahrer Geist in der Gemeinschaft mit dem absoluten Geiste zu sein, und dass er all seine natürlichen, im Einzelnen zufälligen Erlebnisse nun in seinem persönlichen Geistesleben auf diesen seinen absoluten Lebenszweck concentrirt, und so *diesen* mit Gott erfüllen zu können sich bewusst ist. — wie auch sein Geschick im äussern Leben sich gestalten mag. Der Mensch kann aber selbst persönlich all seine Erlebnisse nur dann *vorwärts* auf seine absolute Bestimmungserfüllung beziehen, wenn er dabei zugleich *hinter* all die natürlichen Ursachen und den darin mitspielenden Zufall zurückgeht, und in *Gott*, dem absoluten Geist, auch den absolut *zwecksetzenden Grund* all dieser Endlichkeiten, und darum in ihm auch den absoluten *Grund* für seine eigene *Kraft* der Bestimmungserfüllung erfasst. Aus der Erfahrung der erst in ihm selbst persönlich werdenden, aber objektiv göttlichen Realisirung der Vorsehung stellt sich der Mensch in seiner unmittelbaren religiösen Anschauung die Vorsehung auch als persönlich von

Gott ausgehend vor. Diese Vorstellung von der *persönlichen* Vorsehung Gottes hat dieselbe innere Wahrheit und psychologische Naturgesetzmässigkeit, wie die Vorstellung von der Persönlichkeit Gottes überhaupt, welche durch die erst im Menschen persönlich werdende Bestimmtheit des religiösen Wechselverkehrs mit dem absoluten Geiste hervorgerufen wird." Mir will scheinen, die ganze Erörterung wäre erst dann auf den richtigen Boden gestellt, wenn beim Begriff der Persönlichkeit klar unterschieden wäre, zwischen geistigem Bewusstsein, reinem Erkennen, Fühlen und Wollen, wie es bei Gott sich findet, und sinnlich beschränktem Erkennen, Fühlen und Wollen, wie es dem Einzelwesen, dem Menschen zukommt. Eine bewusste, beabsichtigte, liebende Vorsehung, die Alles, auch das Einzelne umfasst, werden wir Gott unbedenklich zuschreiben und nicht diess Bewusstsein erst im Menschengeist zu stande kommen lassen, ohne dass wir dadurch Gott zu einem Einzelwesen, zu einem einzelnen Faktor neben andern im Weltgang herunterzögen. Dabei werden wir dann freudig einstimmen in Biedermanns abschliessenden Ausspruch: „Das Wort des Apostels: „Wir wissen, dass denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Guten mitwirken, denen, die nach seinem Vorsatz berufen sind (Röm. 8,28)," drückt nicht nur den vorstellungsmässigen Vorsehungsglauben aus, sondern schliesst den Wahrheitskern alles Vorsehungsglaubens in sich, und zwar um so voller, je genauer jedes Moment dieses Ausspruches gefasst wird: die Gott lieben — zum Guten — mitwirken — die nach seinem Vorsatz berufen sind. Das praktische Verständniss dieses Wortes ist der Massstab der praktischen Religiosität überhaupt; das theoretische der Massstab des wirklichen Denkens und nicht bloss Phantasirens oder gar bloss Schwätzens in religiösen Dingen."

c. Ich denke die bisherigen Erörterungen haben uns die Schwierigkeiten gezeigt, die sich dem Zusammendenken von Gesetz und Liebe in den Weg stellen. Wollen wir uns darüber Rechenschaft geben, auf welchem Wege diese Schwierigkeiten, freilich erfolglos, zu lösen versucht wurden von religiöser Seite her, die immer eher geneigt ist den Begriff des Gesetzes zu opfern, als den der Liebe, so müssen wir einen Blick werfen auf *die Entstehung und Weiterentwickelung des Wunderbegriffs*. Wir folgen hiebei im Allgemeinen der Ausführung in *Pfleiderers* Religionsphilosophie.*)

Der Wunderglaube ist so alt, wis der religiöse Glaube überhaupt, denn „das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind", wie der Dichter es sinnig und treffend genannt hat. Da von Anfang die Gottheit dem religiösen Bewusstsein die von der Weltschranke freie und befreiende

*) Dr. Otto Pfleiderer. Religionsphilosophie. Berlin. G. Reiner 1868. p. 605—621.

Macht über der Welt war, so erwartete der Glaube von ihr von jeher befreiende Thaten, rettende Wunder, und weil und wie er sie erwartete, so fand er sie in seiner Erfahrung irgendwo vor. Wohl sieht er schon in dem alltäglichen ordentlichen Naturlauf das fortgehende persönliche Walten der Götter, aber eben, weil er diese als nicht gebunden an den Naturverlauf, als Urbilder des persönlichen ungebundenen freien Willens sich vorstellt, so erwartet er auch von ihnen ausserordentliche Machterweisungen in solchen Wirkungen, die gegen die sonstige Ordnung und Regel (παρὰ μοῖραν) eintreten, und in denen daher eine besondere göttliche Absicht, eine ungewöhnliche Erweisung der Gnade oder Ungnade der Gottheit gegen ihre Verehrer oder Feinde sichtbar werde. Da man den Naturbegriff noch nicht hatte, so galt das Wunder nicht als ein striktes die Gesetzmässigkeit des Naturverlaufs durchbrechendes übernatürliches Naturereigniss. Der Wunderglaube ist wesentlich nichts Anderes als der Ausdruck des religiösen Gemüths, das seine Freiheit von der Natur a priori postulirt, und eben nur darum sie dann auch a posteriori in entsprechenden ausserordentlichen äussern Ereignissen realisirt sieht, gleichviel ob denselben etwas wirklich Geschehenes zu Grunde liege oder nicht, und welches an und für sich die Beschaffenheit des zu Grunde liegenden, veranlassenden äussern Ereignisses gewesen sein möge. Das wirklich Geschehene ist dabei immer ganz nebensächlich, denn der Wunderglaube beruht gerade nicht auf objektiver Wahrnehmung der Wirklichkeit, sondern auf dem Idealismus des Gemüths, das seine Innenwelt, seine subjektiven Postulate zur objektiven Anschauung sich gestaltet. Diese psychologische Genesis des Wunderglaubens betont zu haben, ist ein Verdienst *Feuerbachs*. Der eigentliche Ausdruck für das Wesen der Religion ist nach Feuerbach das Wunder. Denn der Glaube entfesselt die Wünsche der Subjektivität von den Banden der natürlichen Vernunft; das Wunder aber ist nichts Anderes, als „ein realisirter supranaturalistischer Wunsch“: so ist das äussere Wunder nur die Vergegenständlichung dessen, was der Glaube vermag, des innern Wunders, das er selber ist: der Unbeschränktheit, Uebernatürlichkeit der Subjektivität, des von der Welt freien Gemüths. — Auch die Weltschöpfung und die einstige Weltvernichtung durch Gott sind nur Variationen dieses selben Glaubens, dass die objektive Welt für sich nichtig und nur für die Freiheit des Subjekts real sei. — Die Macht aber, wodurch das christliche Gemüth sich der objektiven Schranken und Gesetze der wirklichen Welt entledigt und seine geforderte Freiheit sich verschafft, ist die Einbildungskraft, die Phantasie. „Sie ist die dem subjektiven Gemüthe allein entsprechende Thätigkeit, weil sie alle Schranken, alle Gesetze, welche dem Gemüthe wehe thun, beseitigt und so dem Menschen die unmittelbare, schlechthin unbe-

schränkte Befriedigung seiner subjektivsten Wünsche vergegenständlicht." „Die Macht der Phantasie ist zugleich die Macht des Herzens, die Phantasie nur das siegreiche, triumphirende Herz." „Christus ist die Allmacht der Subjektivität, das von allen Banden und Gesetzen erlöste Herz, das mit Ausschluss der Welt nur auf sich selbst concentrirte Gemüth, die Realität aller Herzenswünsche, die Himmelfahrt der Phantasie, das Auferstehungsfest des Herzens — Christus daher der Unterschied des Christenthums vom Heidenthum." Feuerbach macht damit die christliche Freiheit zur Emanzipation des subjektivsten Egoismus von aller gesetzlichen Weltordnung, zur Flucht des weltscheuen Herzens aus der Wirklichkeit in ein erträumtes Paradies. Er findet das wahre Christenthum im mittelalterlichen Katholicismus im Mönchthum und Cölibat, in der Verachtung der weltlichen Bildung und der Natur, in der weltflüchtigen Sehnsucht nach dem Himmel. Der christliche Himmel aber bedeutet ihm dasselbe, was der christliche Gott, er explicirt nur, was in diesem implicirt liegt; die von allen irdischen Beschwerden und Schranken entledigte Subjektivität, das Erfülltsein aller Wünsche. „Die Unsterblichkeit ist das Testament der Religion, worin sie ihren letzten Willen äussert. Der Himmel ist der Schlüssel zu den innersten Geheimnissen der Religion. Wie der Himmel objektiv das aufgeschlossene Wesen der Gottheit, so ist er auch subjektiv die offenherzigste Aussprache der innersten Gedanken und Gesinnungen der Religion." Die religiösen Ideen sind also nach Feuerbach allzumal nur subjektive Phantasiegebilde, ohne irgend welche objektive Wahrheit, Produkte des mit der Vernunft entzweiten Gemüthes. Sie sind ihm aber auch nicht einmal, wie z. B. F. A. Lange, subjektiv wahre und schöne, berechtigte und wohlthuende Ideale, durch welche sich der Mensch — ob auch nur dichtend — über die gemeine Wirklichkeit erheben und einen wenigstens für sein praktisches Bewusstsein werthvollern Inhalt höherer Art, als die gemeine Sinnenwelt ihn bietet, gewinnen würde. Das eigentlich Religiöse, der Glaube, ist Feuerbach eine nicht bloss theoretisch unwahre, sondern auch praktisch verderbliche Illusion. Die Religion ist ihm das Verhalten des Menschen zu seinem eigenen Wesen, aber als zu einem fremden, die Entfremdung des Menschen von seinem eigenen Wesen. Der Glaube entzweit den Menschen mit seinem wahren Wesen, macht ihn also unfrei, befangen, selbstisch, beschränkt und wird so zur bösen Quelle alles religiösen Fanatismus, aller Gräuel der Religionsgeschichte, er opfert alle sittlichen Pflichten dem selbstischen Interesse des Herzens an seiner Seligkeit, oder dem eifersüchtigen Gott, in welchem er sein selbstisches Herz objektivirt. Er wirkt also mit Einem Worte entsittlichend. Nur die *Liebe* ist's, welche *als das nicht particulare, sondern universelle Bewusstsein der Gattung* die

Wunden wieder heilt, die der Glaube schlägt. Aber die Liebe wirkt im Christenthum nicht wegen des Glaubens, sondern trotz des Glaubens, sie ist die exoterische, während jener die esoterische Lehre des Christenthums. Und auch so weit sie wirkt, ist sie doch immer durch den Glauben getrübt und befleckt und gehemmt.

Es that Noth, dass wir die Herleitung des Wunderbegriffs aus dem Herzen, dem Gemüth bis in seine letzten Consequenzen verfolgten. Das mit der objektiven Wahrheit entzweite, unvernünftige Herz ist aber eben das „kranke, schwache Herz", die Religion dagegen ist die Heilung des kranken Herzens, die Versöhnung mit der vernünftigen Weltordnung, die Erhebung zu Friede und Freiheit im Reiche Gottes. *Man prüfe sich darum zweimal, wenn man den Wunderglauben als Herzensbedürfniss retten möchte, ob man nicht die unberechtigten Bedürfnisse des selbstsüchtigen, kranken Herzens geltend mache.*

Ueber die Möglichkeit des Wunders war schon unter den alten Philosophen Streit. Die Epikuräer auf Grund ihres Deismus und ihrer atomistischen Physik leugneten und die Akademiker bezweifelten das Wunder, die Stoiker, Neupythagoräer und Neuplatoniker dagegen nahmen als wirkende Ursache die Dämonen an oder suchten das Wunder auf den sympathetischen Zusammenhang aller Kräfte des Weltalls zurückzuführen, vermöge dessen jedes Geschehene an einem Ort an unzähligen andern sich ankündige und ebenso jede Einwirkung auf das Eine sich durch unsichtbare dynamische Medien auf Anderes und Fernes fortpflanze. Sie suchten das Wunder auf ganz unlogische Art in den Zusammenhang der Natur herein zu ziehen.

Derselben Wundererklärung, nur mit theologischer Wendung, begegnen wir bei *Augustin*. Die Rolle, welche bei jenen griechischen Philosophen der sympathetische Zusammenhang der Naturkräfte spielt, vertritt bei ihm der Wille Gottes. Da die Natur überhaupt nichts sei als Erscheinung des Willens Gottes, die Natur jedes Dinges eben das, wozu Gott es bestimmt, so könne, schliesst Augustin sehr unphilosophisch, der Schöpfer der Naturen auch aus ihnen machen, was er wolle; nichts sei wider die Natur, weil nichts wider Gottes Willen; nur wider die uns bekannte Natur sei das Wunder. So ist das Widernatürliche freilich sehr einfach beseitigt, nämlich zugleich mit dem Begriff der Natur selbst, indem dieser aufgehoben wird, in das abstrakt „freie Wirken des göttlichen Willens." In diesen göttlichen Willen, behauptet Augustin, kommme durch das Wunder kein innerer Widerspruch, da Alles, das Ausserordentliche ebenso wohl, wie das Ordentliche, in dem Einen, ewigen Rathschluss Gottes von Ewigkeit her zusammengeordnet sei.

Biblische Anschauung ist: Der Wille Gottes erweist sich als überweltlich in seiner *Allmacht*, kraft welcher er der *alleinige und unmittelbare* Grund für das Dasein der gesammten Welt ist, in deren von ihm gesetzten, natürlichen Gang er unmittelbar und ohne Schranke waltet, wie er will.*) Gott ist jederzeit Alles möglich. Die Kirchenlehre erklärt sodann, die Absolutheit des göttlichen Willens ist in Beziehung auf die gesammte Welt des Daseins seine Allmacht, dass er der unbedingte, freie Grund wie alles wirklichen Seins und Geschehens, so auch alles Seins und Geschehenkönnens in der sinnlichen und geistigen Welt sei. Gott kann Alles, was er will, er will aber auch Alles, was er kann. In Beziehung auf die sittliche Welt des formal freien, creatürlichen Willens ist die Absolutheit des göttlichen Willens seine *Heiligkeit*, dass er für sie das Eine, unbedingte Gesetz des Guten ist; seine *Gerechtigkeit*, dass er dieses unbedingte Gesetz dem eigenen Willen des Geschöpfes gegenüber auch thatsächlich in Geltung erhält d. h. diesem darnach vergibt. Die Naturkräfte sind der Kirchenlehre Werkzeuge in Gottes Hand; aber damit ist der Begriff von Naturgesetzmässigkeit, von einem Geschehenmüssen im Kern aufgehoben. Gottes Allmacht erscheint als absolute Willkür. Sehr schön hebt dieser Anschauung gegenüber *Lipsius***) hervor: „Die gewöhnliche Rede, Gott könne doch durch ein Naturgesetz nicht gebunden sein, ist um so unverständiger, da, wenn einmal ein solches Gebundensein Gottes mit seiner Allmacht unverträglich sein soll, Gott ja doch immer noch durch logische, mathematische und ethische Gesetze „„gebunden““ wäre. Kann Gott weder ein hölzernes Eisen machen, noch bewirken, dass $2 \times 2 = 5$, oder dass die Winkel eines Dreiecks mehr oder weniger als 2 rechte sind, kann Gott ferner nicht lügen, nicht sündigen u. s. w.: so sieht man nicht ein, welchen Unterschied es für die Allmacht Gottes begründen soll, dass es zwar auf logischem und moralischem, aber nicht auf physischem Gebiet eine unverbrüchliche Nothwendigkeit auch für Gott selbst geben soll. Muss Gott der physischen Nothwendigkeit gegenüber durch gelegentliches Wunderthun sich behaupten, so nicht minder auf jenen andern Gebieten. Die ganze Vorstellung aber von einem von aussen her Gott beschränkenden Naturgesetz ist eine sinnliche, lediglich von der menschenähnlichen Auffassung Gottes als eines ausserweltlichen Einzelwesens entlehnte. Ist die Naturordnung aber gar nichts Anderes als die Totalität des auf die Naturwelt hingerichteten, in sich geordneten göttlichen Wirkens, so ist sie eben selbst die Offenbarung der Allmacht Gottes in der Naturwelt, die einzelnen Naturgesetze aber sind

*) Biedermann, a. a. O. II. p. 26. 265 f. 462 f.

**) Dr. R. A. Lipsius. Lehrbuch der ev. prot. Dogmatik. Braunschweig. Schwetschke & Sohn 1876, p. 236 u. f.

nur die besondern Momente an diesem in seiner Totalität gesetzmässig bestimmten göttlichen Wirken, also der Ausdruck einer ewigen in der Welt als Gesetz und Nothwendigkeit waltenden göttlichen Vernunft. Eben damit ist aber das dogmatische Wunder schlechthin ausgeschlossen, vgl *A. Schweizer,* christl. Glaubenslehre I. 217 ff., 248 ff. Die Gleichsetzung des göttlichen Wirkens in der Naturwelt mit der Naturordnung beseitigt, ebensowohl die Vorstellung von einem dem göttlichen Willen gegenüber selbständigen Naturgesetz, als auch die Annahme eines sogenannten „unmittelbaren", d. h. die innere Gesetzmässigkeit des Geschehens aufhebenden unvermittelten göttlichen Wirkens in der Natur, möge dasselbe nun auf alles Geschehene überhaupt, oder wie beim dogmatischen *Wunder* nur auf Einiges bezogen sein."

Leider ist diese Einsicht noch lange nicht allgemein zum Durchbruch gekommen. „*Der Deismus* stellt sich Gott noch immer vor nach der Analogie eines menschlichen Baumeisters und Künstlers (die Welt gleichsam ein Klavier, Gott der Virtuos, der darauf spielt und phantasirt), eines Künstlers, der allerdings in sein Werk seine Gedanken und seinen Willen gelegt hat, aber neben seinem abgeschlossenen Werke eine eigene, gesonderte Existenz führt, wobei gerade der wesentliche Unterschied zwischen einem menschlichen Kunstwerk und der Welt übersehen ist, dass jenes nämlich ein fertiges, abgeschlossenes, todtes ist, während diese ein Organismus mit stets sich regenden Gliedern, ein in einer fortwährenden Bewegung seiner Theile begriffenes Ganzes ist. Der Deismus anerkennt die Allgegenwart der aus Gottes Wesen in die Welt entlassenen Gedanken und Kräfte, aber er trennt das Wesen von der Summe seiner Aeusserungen, gibt ihm ausser und über diesen eine gesonderte Existenz und hebt so die Allgegenwart Gottes in der Welt auf."

„Von dem Deismus unterscheidet sich *der Theismus* dadurch, dass er die Allgegenwart Gottes in der Welt entschieden annimmt, somit in Allem, was vermöge der Ordnungen und Gesetze der Welt geschieht, die fortgehende Actuosität Gottes sieht, dagegen nimmt er in seiner gewöhnlichen, noch vorstellungsmässigen Form wieder ein deistisches Element in sich auf, indem er ausser und über der in den Ordnungen der Welt sich täglich vollziehenden Selbstbethätigung Gottes noch eine Extrathätigkeit in Gott setzt. Die Ordnungen und Gesetze der Welt sammt all den Erscheinungen, die daraus fliessen, sind allerdings dieser Ansicht zu Folge Gedanken und Willensäusserungen des in ihnen in jedem Augenblick wirkenden und sich bethätigenden Gottes, aber daneben und darüber hinaus hat er noch einen eigenen freien Willen und besondere Gedanken, die er nur dadurch verwirklichen kann, dass er dann und wann in die von ihm gesetzten

Ordnungen eingreift, etwas aus der Fülle seines Wesens in sie hineinlegt und aus ihnen hervorruft, was aus ihnen selbst nicht geflossen wäre. Gott muss gewissermassen noch einen Spielraum haben, in welchem sein Wille, der in den unabänderlichen, mit Nothwendigkeit wirkenden Ordnungen der Welt als ein gebundener erscheint, sich frei bewegen kann. Er muss „die Ellbogen frei haben", wie der zarte Ausdruck lautet. Er muss „„eine Lücke, einen Punkt offen haben zwischen der Natur und Sittenordnung und wiederum über der Zerklüftung der sittlichen Ordnung durch die Akte der geschöpflichen Freiheit"" (Worte von Keim, der geschichtl. Christus. 2. Auflage. p. 124; die ganze Stelle dagegen ist aus Langs Dogmatik p. 58—67), wo er hereinlangen und seine besondern Zwecke durchsetzen kann. Der Gott der sich nur in der Gesammtheit der Ordnungen und Gesetze der Welt thätig erweisen kann, erscheint dieser Ansicht als ein „„in seine Welt eingeschnürter"", durch ihre Gesetze beengter Gott, welcher so nicht wirklich „„der Herr seiner Schöpfung"" wäre, oder gar „„ein brahmanisch zur Ruhe gesetzter Gott, dessen Thätigkeit nur im Gewährenlassen der Welt bestünde."" Bei dieser Anschauung wäre Gott neben der Gesammtheit der Weltwesen noch ein besonderes Wesen für sich, ein Einzelwesen ausser und neben den Einzelwesen, das an der Welt seine Schranke hat, die es zwar jeden Augenblick durchbrechen kann, ähnlich wie der Mensch an der Welt seine Schranke hat, obwohl er diese Schranke durch seine Willensakte täglich gewissermassen durchbricht. Gott ist via eminentiae der Mensch in der höchsten Steigerung. Dadurch wird er ein endliches Wesen, das auch an einem besondern Ort wohnen muss. Und was für eine Welt wäre das, die, um ihren Endzweck zu erreichen, jeden Augenblick der ausbessernden Hand bedürfte? Wenn die Naturordnung beständig darauf aus ist, die sittliche Ordnung zu hemmen und zu gefährden, und wiederum die sittliche Ordnung jede Stunde Gefahr läuft, sich selbst zu vernichten durch das schrankenlose Gebahren der Freiheit, die zu ihrem Wesen gehört, so dass Gott immer auf dem Sprung sein muss, beiden zu Hülfe zu eilen — ist denn das überhaupt eine *Ordnung?* Ist das nicht ein tägliches Zeugniss für die Unfähigkeit Gottes eine ordentliche Welt hervorzubringen?" „Diese Gottesanschauung erweist sich als eine trübe Mischung zweier wesentlich verschiedener Gottesbegriffe, eines auf dem Wege des Denkens und eines auf dem Wege der Vorstellung entstandenen. Damit wechselt sie nach Belieben ab. Gott ist der in allen Gebilden der Welt allgegenwärtig schaffende, in ihnen seine Gedanken und seinen Willen auswirkende Geist, aber er ist ausserdem noch der Werkmeister, der ausser und über sein Werk gestellt, durch freie Willensentschlüsse und einzelne Willensakte in dasselbe eingreift. Dieser letztern Vorstellung erscheint der Gott,

dessen Wille sich nur in dem gesetzmässigen Gange der Ordnungen der Welt, welche ja eben der Ausdruck seines Wesens sind, vollzieht, als ein „„in die Zwangsjacke der Nothwendigkeit eingeschnürter“ “ Gott, *als wäre es nicht schon für das endliche vernünftige Wesen der höchste Grad von Freiheit, sich nur durch die Nothwendigkeit seines eigenen Wesens bestimmen zu lassen.* Bei der andern Ansicht ist Gott die unbegreifliche, an kein Gesetz der Wirksamkeit gebundene Willkür, hinter welche sich das theologische Denken und Phantasiren auch immer rechtzeitig versteckt, wenn es sich durch seine eigenen Bestimmungen in unauflösliche Widersprüche verrannt hat. Die Gesetze der Welt können wir in langsamer Annäherung, aber die geheimen Gedanken eines Gottes der Willkür niemals ergründen. Der religiöse Parteistandpunkt, das Priesterinteresse, der Volksaberglaube, der geistliche Hochmuth (der bei jedem Unglück, das den Andersdenkenden trifft, den Finger Gottes sieht) und alle gemeinen Gelüste des Herzens finden bei dieser Gottesanschauung trefflich ihre Rechnung, während die wirkliche Frömmigkeit nur verwirrt wird und der Zweifel, welche der Weltlauf täglich erweckt, sich nur mit Gewalt erwehren kann.“ So weit Lang.

Uebrigens ist es nicht erst der neuesten Theologie vorbehalten geblieben, diese Erkenntniss zu entdecken. Der erste consequente, wissenschaftliche Angriff auf den Wunderglauben gieng von *Spinoza* aus. (Spinoza, tractatus theologico-politicus Cp. VI. Op. ed. Paulus, I. 233.). Es liege demselben, sagt er, die Meinung der Menge zu Grunde, dass Gott nichts thue, so lange die Welt in ihrem gewöhnlichen Laufe wirke, und umgekehrt, dass die Naturursachen so lange ruhen, als Gott wirke. Die göttliche Kraft und die Naturkraft hält sie für zwei numerisch verschiedene und stellt sich die erstere vor wie den Befehl eines Regenten, die letztere als blinde Kraft, sie zeigt aber damit nur, dass sie weder von Gott noch von der Natur einen gesunden Begriff habe. Dem entgegen will nun Spinoza zunächst zeigen, dass „nichts gegen die Natur geschehe, sondern sie ihre ewige, feste, unwandelbare Ordnung einhalte, sodann, dass eben aus dieser festen und unwandelbaren Ordnung der Natur viel besser als aus vermeintlichen Wundern die Existenz und Providenz Gottes zu erkennen sei.“ Das Erstere beweist er daraus, dass die allgemeinen Naturgesetze ja nichts Anderes seien, als eben die göttlichen Willensbestimmungen, die aus der Nothwendigkeit und Vollkommenheit der göttlichen Natur folgen, die Macht der Natur also eins mit der göttlichen Macht und diese wieder mit dem eigensten Wesen Gottes. Zu sagen, dass Gott etwas wider die Gesetze der Natur thue, hiesse so viel als, dass er gegen seine eigene Natur handle, was das Widersinnigste wäre. Auch kann nichts über die Natur hinausgehen in

der Art, dass es von ihren Gesetzen unabhängig wäre, weil diese sich auf Alles, was Gegenstand göttlichen Denkens ist, erstrecken. Ebenso unvernünftig wäre es, zu meinen, dass Gott die Natur so unmächtig und ihre Gesetze so unfruchtbar geschaffen habe, dass er ihr öfter von neuem zu Hülfe kommen müsste, um sie in Bestand und die Dinge in gutem Fortgang zu erhalten. Aus all dem zieht Spinoza den Schluss, dass es in Wirklichkeit keine übernatürlichen Wunder geben könne, was man so nenne, das besage nur so viel, dass von gewissen Dingen die Menschen zur Zeit die natürlichen Ursachen nicht kannten. Aus dem nun aber, dessen Ursachen wir nicht kennen, vermögen wir auch nicht einen Schluss zu ziehen auf Gott als Ursache, können also daraus weder die Existenz noch sonst was von Gott beweisen. Vielmehr aber können wir Gott und seinen Willen erkennen aus den klar erkannten Gesetzen der Natur, welche eben die aus dem göttlichen Wesen folgenden ewigen, göttlichen Willensbestimmungen sind.

Diese Gedanken Spinoza's auch in die wissenschaftliche theologische Dogmatik eingebürgert zu haben, ist das Verdienst *Schleiermachers*. Es sei, sagt er (Glaubenslehre § 47, 1. p. 233), nicht einzusehen, dass die göttliche Allmacht sich grösser zeigen sollte in den Unterbrechungen des Naturzusammenhangs als in dem der ursprünglichen, aber ja auch göttlichen Anordnung gemässen unabänderlichen Verlauf derselben; denn das Aendern*können* würde ein Vorzug nur sein unter der Voraussetzung des Aendern*müssens*, welches eine ursprüngliche Unvollkommenheit voraussetzte. Oder sage man, Gott habe Wunder gethan, um in unmittelbarer Verbindung mit der Welt zu bleiben, so setze dies den Gegensatz von mittelbarer und unmittelbarer Thätigkeit in Gott voraus, also eine Beschränktheit Gottes. Ebenso würde durch jedes absolute Wunder der ganze Naturzusammenhang nach vor- und rückwärts zerstört, also der Begriff der Natur selbst aufgehoben, die göttliche Wirksamkeit also zu einer untergeordneten, magischen und Gott selbst unter die Kategorie der einzelnen freien Ursache neben anderen gestellt, also zu einer endlichen Ursächlichkeit gemacht. „Sonach, schliesst Schleiermacher, scheinen auch in Bezug auf das Wunderbare das allgemeine Interesse der Wissenschaft, namentlich der Naturforschung, und das Interesse der Frömmigkeit auf demselben Punkte zusammenzutreffen, dass wir nämlich die Vorstellung des schlechthin Uebernatürlichen, weil uns doch in keinem einzelnen Fall etwas als solches erkennbar wäre und auch nirgends eine solche Anerkennung von uns gefordert wird, fahren lassen." Ebenso ist nach *Fichte* und *Hegel* der Wunderglaube nicht bloss durch das Interesse der Frömmigkeit nicht gefordert, sondern dem wahren Interesse derselben sogar hinderlich und der reinen Idee

der Geistesreligion unangemessen. „Das einzige ewig grosse Wunder Gottes ist, nach Fichte, Allen, die zu ihm nahen, ein neues, reines Herz su schaffen."

Man hat, um das Wunder zu retten, von „elastischen Naturgesetzen" gesprochen, ein innerer Widerspruch, wie er vortrefflich für die Kautschuk-Theologie passt, deren zweifelhafter Vorzug eben die Elastizität ist, die sich auf keinem festen, klaren Gedanken verpflichten lässt. Beherzigenswerther ist die Hinweisung darauf, dass auch in der Natur selbst Analogien des Wunders vorkommen im Hereintreten der höheren Lebensformen in die niederen; aber bei genauerer Betrachtung beweist diese Analogie gar nichts für das eigentliche Wunder, diese Aufhebung des Gesetzes. Denn jene sogen. „neuen Anfänge" sind ja doch immer im Ganzen der gesetzlichen Weltordnung vollkommen begründet, lagen in der vorangegangenen Entwickelung schon keimartig eingewickelt und treten, sobald die Bedingungen dazu gereift sind, mit unfehlbarer Gesetzlichkeit in die Erscheinung heraus, fügen sich also auch sofort der allgemeinen Ordnung als harmonische Glieder derselben ein; von einem Widerspruch mit der allgemeinen Gesetzmässigkeit, einem Durchbrechen des natürlichen Zusammenhangs von Ursache und Wirkung ist dabei keine Spur, also kann dabei auch nicht von Wunder in absolutem Sinne die Rede sein, sondern höchstens von einem mirabile. Was nur gegenüber dem niederen Natursein ein wunderbares Höheres ist, kann doch recht gut im Ganzen der Natur ein nothwendiges, von Anfang angestrebtes und gesetzlich vermitteltes Entwickelungsglied sein, und ist dann eben kein wirkliches Wunder mehr. Darum beweist diese Analogie aus den „neuen Anfängen" nicht, was sie beweisen soll, sondern „es wird hier, wie Biedermann sagt, das Wunder unter dem Schein der Vertheidigung gegenüber einem erst willkürlich *beschränkt* gefassten Naturbegriff vielmehr in den *allgemein* gefassten Naturbegriff aufgehoben."

Wir haben damit bewiesen, dass es vom Naturgesetz keine Ausnahme gibt. Fragen wir nun:

4) *Wie lässt sich mit dieser unverbrüchlichen Gesetzmässigkeit im Weltgang der Begriff einer allumfassenden göttlichen Liebe vereinen?*

Da wird es uns am leichtesten, zunächst den negativen Beweis zu führen, nämlich zu zeigen, dass durch die Annahme einer absoluten göttlichen Willkür, wie sie die Auffassung der biblischen Wunder voraussetzt, der Glaube an eine allumfassende Liebe Gottes nicht befestigt, sondern erschüttert wird. Wenn es wirklich nur eines Wortes

bedürfte, um einen Glauben zu erzeugen, der alle Krankheiten heilen würde, wenn also die Krankheiten ohne Vermittlung materieller Heilmittel sich heben liessen und diess einst an vielen Hunderten geschehen wäre, wäre es dann mit dem Glauben an Gottes Liebe vereinbar, dass er in einigen Günstlingen diesen Glauben hätte erzeugt werden lassen, während er die übergrosse Mehrzahl der Menschen, auch der Gläubigen fortwährend den Qualen der Krankheit überlässt? Man wende nicht ein, wir könnten mit gleichem Recht fragen, ob es nicht eine Instanz gegen den Glauben an Gottes Liebe sei, dass thatsächlich so spät die Schutzpockenimpfung, das Chloroformiren, die antiseptische Wundbehandlung u. dgl. entdeckt worden seien. Diese Entdeckungen sind eben keine Akte göttlicher Willkür, sondern die nothwendigen Ergebnisse continuirlicher Entwickelung der Forschung. Wenn die Todtenerweckungen als wirkliche Thatsachen aufgefasst werden müssten, müsste dann nicht in den Herzen der Hinterlassenen am Sarge ihrer Lieben die Frage auftauchen, wenn der Tod doch so leicht sich rückgängig machen lässt, wenn Gott einst mit dem Ehepaar Jairus, mit der Wittwe zu Nain, mit den Schwestern des Lazarus Mitleid gehabt und ihnen ihre lieben Verstorbenen zurückgegeben hat, warum ist er gefühllos und unerbittlich gegen uns, dass er unsere Todten uns nicht zurückgibt? Wenn es nur eines segnenden Wortes bedürfte, um mit 5 Broten und 2 Fischen Fünftausende zu speisen, könnten wir dann noch es mit dem Glauben an Gottes Liebe vereinen, dass diess Wort wieder vergessen wurde und noch immer viele Tausende hungern, ja verhungern müssen? Und so, wenn man Jesu Wandeln über's Meer und die Stillung des Seesturms buchstäblich nähme, könnten alle Jene noch an Gottes Liebe glauben, denen theure Angehörige ertrunken sind? Nein, dann würde Gottes Walten in der Welt zu einer Günstlingswirthschaft herabsinken, bei der aus Laune dem Einen gewährt würde, was dem Andern versagt wird. *J. St. Mill**) sagt darüber: „Wenn wir von Gottes Güte direkt auf positive Thatsachen schliessen, so dürfte es weder Elend noch Laster, noch Verbrechen in der Welt geben. Wir können keinen Grund in Gottes Güte erblicken, warum er, wenn er einmal von dem gewöhnlichen Systeme seiner Regierung abwich, um den Menschen Gutes zu erweisen, es nicht auch bei hundert andern Gelegenheiten gethan haben sollte, oder warum, wenn die durch eine bestimmte Abweichung wie die Offenbarung des Christenthums, bezweckte Wohlthat ganz ausserordentlich und einzig war, er dieses kostbare Geschenk erst nach Verlauf langer Jahrtausende gewährt haben sollte, oder endlich warum, als sie schliesslich gewährt wurde, ihre Beweise so zweifel-

*) J. St. Mill a. a. O. p. 195.

haft und schwierig gewesen sein sollten.“ *Luther* in hellen Stunden, da er seiner Vernunft folgte, hat erklärt, die Thatsache, dass jährlich in der Natur Alles wachse und grüne und Pflanzen und Thiere und Menschen erhalten werden, sei ein grösseres Wunder als die Brotvermehrung. Die sichtbaren Wunder, welche die Geschichte erzählt, hält er für Kinderspiel im Vergleich mit den hohen Wundern, die Christus täglich in der Menschheit wirke, dass nämlich das Evangelium bleibt und die Menschen bessert; das heisst erst recht den Teufel austreiben, Schlangen verjagen und mit Zungen reden: „die sichtbaren Wunder, sagt er mit Berufung auf Paulus, sind Zeichen für den unverständigen und ungläubigen Haufen, dem man die Wunder vorhält, wie den Kindern Aepfel und Birnen; aber wir, die wir an's Evangelium glauben, was haben wir ferners mit Wundern zu schaffen?“

In der That, wir bedürfen des Wunderglaubens nicht, um an eine allwaltende göttliche Liebe zu glauben; denn uns ist Liebe nicht Willkür, sondern die stetige Selbstoffenbarung Gottes an uns. Diese Liebe, die an ihren ewigen Rathschlüssen nichts ändert, nichts zu ändern braucht, ist uns ein grösserer Trost, als wenn wir Willkür in Gottes Walten annehmen müssten. Wir selber sind um so mächtiger, je mehr wir stets nur das Eine, was vernünftig und recht ist, wollen, durch Handeln nach Laune schwächen wir uns selbst, gerathen mit uns selbst in Widerspruch, wir erkennen auch die Liebe unserer Nebenmenschen am deutlichsten, wenn sie immer nach den gleichen Grundsätzen, in der gleichen Gesinnung gegen uns handeln, dann vertrauen wir darauf, dass sie es gut mit uns meinen, auch wenn sie uns wehe thun. Gott nun, die ewige Vernunft und die ewige Liebe, ist stets mit sich selber einig, er will immer und ewig das Gleiche. Nur das Eine, was er thut, nur das Eine, was wirklich geschieht, ist vernünftig und gut, nur diess Eine ist möglich. Dabei kann sich unser Herz zufrieden geben. „Wem es aber nicht Trost genug ist, dass Alles, was geschieht, nicht ein Werk des blinden Zufalls, des dunkeln Schicksals, der bewusstlosen Naturgewalt, sondern einer alles berechnenden Weisheit und Liebe ist, dem ist nicht zu helfen, jeder andere Trost ist Selbsttäuschung. So finden wir die Liebe nicht neben, sondern im Gesetz.“ Allerdings resultirt der Glaube an Gottes Liebe noch nicht aus der Erkenntniss des Naturgesetzes und seiner Unwandelbarkeit, wir gewinnen ihn erst bei Betrachtung des Geisteslebens, da erst tritt uns Gott als die Liebe entgegen; aber haben wir ihn hier als die Liebe erkannt, so ist die Einsicht in die Unwandelbarkeit des Naturgesetzes nicht eine Instanz gegen diese Ueberzeugung, sondern eine feste Stütze derselben.

Christologie (Soteriologie) und Parabel vom verlornen Sohn.

Von *H. Baumgartner*, Pfarrer in Brienz.

Die Parabel vom verlornen Sohn (Luc. 15,11 – 32) ist nicht nur die längste, ausgedehnteste unter den von Christo stammenden, sondern sie besitzt unter allen ihren ihr an Grösse ähnlichen Schwestern auch ganz besondere Vorzüge. Während nämlich die beiden Parabeln vom Säemann und vom barmherzigen Samariter (Matth. 13 und Luc. 10) mehr nur einen einzelnen Gegenstand aus dem Gebiete des Reiches Gottes auf Erden behandeln, jene, die Säemanns-Parabel, die Ausbreitung des Wortes Gottes und dessen verschiedene Aufnahme in den Menschenherzen, diese, die Samariter-Parabel, das Wesen und Wirken reiner Nächstenliebe, so trägt dagegen der *υἱὸς ἀπολωλώς*, indem er uns hineinführt in den Anfang und Ausgang der Sünde, in das Wesen und Wirken der Busse und des Glaubens, in die Macht und Tiefe der göttlichen Gnade, kurz in den ganzen ordo salutis, sowohl in anthropologischer, als theologischer als soteriologischer Hinsicht ein unverkennbar *universalistisches* Gepräge. Und während ferner die Parabeln vom reichen Mann und armen Lazarus (Luc. 16,19 31) die Schwierigkeit bietet, dass sie die äussere Armuth und Noth an und für sich als Weg zur jenseitigen Glückseligkeit darzustellen scheint und daher den Reichthum an und für sich, ganz abgesehen vom sittlichen Verhalten, als Grund der Verdammniss, und während sodann die Parabel vom ungerechten Haushalter (Luc. 16,1 – 9) aus mehrfachen Gründen sich zu einer recht eigentlichen crux interpretum gestaltet hat, so erscheint dagegen im *υἱὸς ἀπολωλώς* auch dem Laien Alles klar und verständlich und *ohne Schwierigkeit* zu sein. Und den auch ausführlichen Parabeln von den ungerechten Weingärtnern (Matth. 21,33 – 41, Marc. 12,1 – 9, Luc. 20,9 – 16) und der königlichen Hochzeit (Matth. 22,1 – 14), fehlt es zwar weder an Klarheit, noch an universalistischem Gepräge; aber an ihrem Ende hören wir aus der Gerechtigkeit Gottes heraus Donner des Gerichts und der Verdammniss; im Gleichniss vom verlornen Sohn dagegen schliesst Alles ab mit Versöhnung, Verzeihung, Gnade und Gnadenfreuden, und auch der Anfangs so missvergnügte ältere Bruder wird zuletzt vom Vater überredet zur Theilnahme am allgemeinen Fest des verlornen und wiedergefundenen Bruders. Also Universalismus gegenüber Specialismus, Klarheit gegenüber Schwerverständlichkeit, wohlthuende *Harmonie* zum Schluss gegenüber beängstigenden Disharmonieen, dies die allbekannten und allgefühlten Vorzüge unserer Parabel. Was Wunder, dass dieselbe längst als die Perle unter all den herrlichen Gleichreden des Herrn gilt! Und wenn hier überhaupt eine Unterscheidung in Bezug auf den Werth zulässig ist, wer könnte bei einer solchen anders,

als zuletzt unserer Parabel den Kranz reichen?*) Bei alledem hat unser Gleichniss jedoch eine grosse Schwierigkeit. Freilich nicht eine beim ersten flüchtigen Anblick in die Augen springende, sondern eine solche, die erst dem tiefern Nachdenken sich aufdrängt, aber diesem dann desto ernster, desto mehr nach Lösung verlangend. Das ist die Schwierigkeit, dass es zwar in theologischer, anthropologischer und soteriologischer Beziehung das christliche Denken und Fühlen vollauf befriedigt, es aber in *christologischer* Beziehung desto unbefriedigter lässt, das ist, populärer ausgedrückt, die Schwierigkeit, *dass es,* indem es augenscheinlich und unleugbar eine dem sündigen Menschen für Busse und Glauben von Gott direkt, ohne weitere Vermittlung zukommende Gnade lehrt, *keinen Raum zu bieten scheint für den Christus, den wir doch als Vermittler der göttlichen Gnade zu unserm Heil aufzufassen und zu preisen gewohnt sind.* Brennend wird diese Schwierigkeit aber, das ist einmal unleugbar, namentlich für jene satisfaktorische Erlösungstheorie, wonach es erst des blutigen Opfertodes bedürfe, damit der Zorn Gottes über die Sünde der Welt gestillt und seiner strafenden Gerechtigkeit genug gethan und so seine Gnade für uns frei werde. Und meine man nicht etwa, wir seien die ersten, auf diese Schwierigkeit hinzuweisen. Gegentheils, schon die alten Kirchenväter fühlten sie wohl und suchten sie in ihrer Weise zu lösen (s. unten). Und wer von uns wüsste nicht, wie oft schon von antiorthodoxer und antipietistischer Laienseite eben auf unser Gleichniss hingewiesen wurde, um zu beweisen, entweder, dass gar kein Erlöser nöthig sei oder doch, dass Christus nach seinem eigenen Evangelium nicht in der von positiver Seite dargestellten Weise unser Erlöser geworden. Und damit mir vorläufig von Vielen nur eine wissenschaftliche Stimme anführen. V. Ammon sagt in seinem L. Jes (III., S. 50): „Alle dogmatischen Träumereien der Supralapsarier und Infralapsarier, ja selbst der blutigen Genugthuungheischer .. verschwinden wie drückende Alpträume vor diesem einzigen Gleichnisse, in welchem Jesus das himmlische Geheimniss der Menschenerlösung nicht nach einer mystischen oder criminellen Straftheorie, sondern anthropologisch, psychologisch und theologisch jedem reinen und in das Gesetz der vollkommenen Freiheit durchschauenden Auge enthüllt." Was ist denn eigentlich von der Sache zu halten, wie

*) Urtheile von Auslegern: *Meyer:* „Das schönste und vollendetste unter allen Gleichnissen." *Stier:* „Die Krone und Perle aller seiner Parabeln." *Lange:* „Es gibt kein Gleichniss des Herrn, dessen Schönheit und hoher Werth so allgemein und offen anerkannt worden." *Lavater:* „Wo ist etwas zu finden, das dieser Parabel gleich sei? Welcher Menschenlehrer hat den Leichtsinn der menschlichen Natur und die Folgen des Leichtsinns zugleich so einfältig, so klar und stark vor Augen gestellt und gegenüber Gottes Langmuth und Barmherzigkeit so unaussprechlich herzlich gepriesen?"

kann die genannte Schwierigkeit wohl am besten unbeschadet sowohl der Wahrheit des Gleichnisses wie der Würde der Person Christi gelöst werden?

Wie man sie, diese Schwierigkeit gewöhnlich zu beseitigen sucht, ist ziemlich bekannt. Man sagt nämlich*) etwa wie Lange in seinem Bibelwerk (über das N. T. III. 239): „Wer diese Parabel als Waffe gegen die paulinische Versöhnungslehre gebraucht, handelt eben so thöricht, als der, welcher auf das freundliche Morgenlicht hinweisend, das Unnütze der vollen Mittagssonne darthun wollte.“ Oder man spricht mit dem nämlichen Theologen: Die Forderung, dass der Herr in einer einzigen Parabel den ganzen Heilsweg hätte beschreiben müssen, ist äusserst willkürlich. Oder man hält es mit *Gerlach* (1, 317, 1840), wenn er erklärt: „In allen drei Gleichnissen wird uns bloss die Liebe Gottes dargestellt, nicht, was nothwendig ist, seinen Zorn zu versühnen, seiner Gerechtigkeit genug zu thun. . . Diese andere Seite des Erlösungswerkes hat eben so sehr ihre Wahrheit, wenn sie auch hier nicht vorgetragen wird.“ Oder man behilft sich, noch populärer sich ausdrückend, mit einer Ausrede ähnlich der Riggenbachs: „Ein Gleichniss kann nicht die ganze Wahrheit erschöpfen.“ Freilich aber erschöpfen musste es doch die Hauptsache der Wahrheit, deren Darstellung es sich vorgenommen hat. Oder „das Gleichniss stelle nicht dar, was nothwendig *sei*, Gottes Zorn zu versöhnen, seiner Gerechtigkeit genug zu thun.“ Als ob nicht die aufrichtige Busse, das ganze Sündenbekenntniss und zudem der Glaube an des Vaters verzeihende Liebe, eben im Gleichniss selbst als die Dinge, um deretwillen der Sohn Verzeihung erhielt, m. a. W. als die subjektiven Heilsbedingungen, ausdrücklich angeführt und gehörig betont würden. Oder „die Forderung, dass der Herr den ganzen Heilsweg hätte beschreiben sollen, sei äusserst willkürlich.“ Aeusserst willkürlich wäre diese Forderung freilich, wenn sie an's Gleichniss vom Säemann oder an das vom reichen Mann und armen Lazarus gestellt würde. Von dem Gleichniss aber, in welchem der Herr κατ' ἐξοχήν, ganz speziell den Weg aus der Sünde und dem Sündenverderben zum Heil zeigt und zeigen will, zu verlangen, dass es neben Anderem dasjenige auch enthalte, was der kirchliche Lehrbegriff als Hauptsache des Heilswegs hinstellt, das ist doch wahrlich keine „äusserst willkürliche“, sondern eine höchst begründete Forderung. Wer diese Forderung „eine höchst unbegründete“ nennt, der könnte es mit ebenso viel Grund eine derartige Forderung nennen, wenn man es einem Beschreiber der Schweiz zum Vorwurf machen würde, dass er gerade über das Charakteristische des Schweizerlandes, d. h. über dessen Berge, kein Wort gesagt habe.

*) Selbstverständlich gibt's auch manche Ausleger, welche unsere Frage gar nicht berühren, so Meyer, De Wette, Grau: „Bibelwort für die Gemeinde u. s. w.

Und um so weniger unbegründet ist diese unsere Forderung, als wir sonst keine unter den Parabeln des Herrn kennen, in welcher seine Person und sein Werk nicht entweder angedeutet oder speziell behandelt wären oder worin doch wenigstens dafür genügend Raum wäre. Vollends das oben citirte Bild vom „freundlichen Morgenlicht“ und der „vollen Mittagssonne“, das hinkt ja vollständig, indem das, was ein geschulter theologischer Denker in unserm Gleichniss vermisst, sich zu dem, was drinn steht, eben nicht wie „Morgenlicht“ und „Mittagssonne“ verhält, sondern wie Nacht zum Licht, und Nichtsein zum Sein, wie totale Abwesenheit zu völliger Anwesenheit. Und nicht allein das, sondern es setzt dieses genannte Lange'sche Bild voraus, Jesus habe in unserm Gleichniss nur eine Ahnung, einen Vorbegriff der göttlichen Gnade geben wollen gegenüber der spätern vollen Offenbarung dieser Gnade in seiner Person. Diese Voraussetzung ist aber nicht nur eine erst noch zu beweisende, sondern wird geradezu umgestossen durch die Thatsache, dass wir uns nach Umfang und Tiefe absolut keine vollendetere Gnade denken können, als die, welche der Vater im Gleichniss seinem wiederkehrenden jüngern Sohn erweist. Kurz und gut, was die obgenannten und alle sinnverwandten Behauptungen zur Lösung unserer Frage vorbringen, das erweist sich bei Lichte betrachtet, als blosse, den Kernpunkt der Frage gar nicht berührende, sondern ihn umgehende oder verhüllende Phrase. Und man muss sich nur wundern, dass auch bei vorliegendem Gegenstand unsere Theologie vielfach derartige absolut ungenügende Verlegenheits-Auskünfte als Lösung wissenschaftlicher Fragen nicht nur proklamirt, sondern auch acceptirt.

Da rühmen wir uns noch *die Alten*. Denn diese fühlten die Schwierigkeit, mit der wir es zu thun haben, wenigstens so gut, dass sie dieselbe nicht mit wohlfeiler Rhetorik abzuthun, sondern redlich zu lösen suchten. Hiebei waren sie aber als Kinder ihrer Zeit in christologischer Beziehung so gebunden, dass sie keine andern Lösungen bringen konnten, bringen durften, als solche, bei welchen der nicht im Buchstaben des Gleichnisses erwähnte Christus, doch hineingebracht, hineingedeutet wurde. Aber wie dies? Sie, die sog. Kirchenväter geriethen auf den Einfall, in dem *gemästeten* und *geschlachteten Kalbe* eine prophetische Hinweisung auf den durch der Welt Sünde getödteten Christus zu finden und zu behaupten: „Adducere vitulum et occidere est praedicare Christum et mortem ejus insinuare!“ Aber zunächst nimmt ja das gemästete Kalb im Gleichniss eine so untergeordnete, nebensächliche, die Gnade des Vaters in keiner Weise erweckende, sondern nur als ein einzelnes Symptom derselben erscheinende Stellung ein, dass Christus sich selbst eine entsprechend untergeordnete Stellung im ganzen Walten dieser Gnade zuweisen würde,

wenn er bei diesem Bilde wirklich an sich gedacht hätte und dass man somit statt aus der Schwierigkeit heraus erst recht in sie hineingeriethe. Sodann aber und vor Allem leidet diese Deutung in so hohem Grade an Geschmacklosigkeit, dass sie uns unwillkürlich sehr humoristisch anmuthet und wir es sofort empfinden: Nein der Jesus, der sonst immer sich selbst, wie das Heilige überhaupt, nur in reinen, keuschen, edlen Bildern darstellte, der kann unmöglich von der Höhe, auf die er sich unmittelbar vorher mit dem herrlichen Bilde vom guten Hirten gestellt hatte, plötzlich zur Tiefe einer Selbstvergleichung mit einem gemästeten und geschlachteten Kalb hinabsinken. Also fort mit diesem Götzendienst nicht des goldenen, aber des gemästeten Kalbes. Das Unziemliche dieser Auslegung fühlend, im Uebrigen aber wesentlich die nämliche Bahn einschlagend, machten sich nun andere, jüngere Exegeten und Homileten bis in die Gegenwart hinauf an andere im Gleichniss vorkommende einzelne Gegenstände und Züge, um in ihnen den vermissten Christus zu suchen oder doch für ihn Raum zu gewinnen. So u. A. der alte *Starke*. Der sagt von dem frischen „*Kleid*“, das dem heimgekehrten verlornen Sohne geschenkt wird unter Berufung auf Gal. 3,21 und Offenbarg. 19,7 u. 8: „Dies Kleid ist die Gerechtigkeit Christi, oder der neue Mensch und der Schmuck aller christlichen Tugenden“ (Ephes. 4,24); dieser Ausleger, d. h. Starke erklärt ferner von dem *Fingerring*, der dem Sohne auf des Vaters Geheiss gebracht wird: Dies war ein Zeichen einer sonderlichen Ehre und ist also damit angezeigt, dass die geschenkte Gerechtigkeit den hohen Stand des geistlichen Adels mit sich führe. Auch mag man hierin den heiligen Geist, den göttlichen Trauring und dessen Gaben verstehen“ (Ephes. 1,14. 4,30. II. Cor. 1,21,22. Pom. 8,15,16.) Und was „die Schuhe an seine Füsse“ betrifft, so kennt Starke zwar wohl deren Bedeutung nach den damaligen Sitten, kann sich aber doch nicht enthalten, davon noch zu bemerken: „Ueberdem bedeutet es die Kraft zum neuen Leben und Beständigkeit.“ (Col. 1,10 Phil. 1,11,27. Ephes. 6,15,II. Petr. 1,3). Und ganz in Starke's Fussstapfen wandelt noch Olshausen, indem er die στολὴ πρώτη auf die göttliche Gerechtigkeit, das δακτύλιον auf das Siegel des Geistes, die ὑποδήματα auf die Fähigkeit auf Gottes Wegen zu wandeln, deutet. Aber was ist's mit allen diesen und ähnlichen Deutungen? Was wir vorhin von der Anwendung des „gemästeten Kalbes“ sagten, gilt auch hier wieder. Die gutgemeinte Absicht auf diesem Wege Christum in's Gleichniss einzuführen, bringt im besten Falle einen sehr untergeordneten, nebensächlichen, man darf wohl sagen am Ende entbehrlichen Christus hinein, nicht aber den Christus von der centralen Stellung und unentbehrlichen Würde, den man hineinbringen möchte. Doch auch abgesehen davon: Wer auch nur ein wenig in der neu-

testamentlichen Zeitgeschichte daheim ist, weiss, das im Gleichniss vorkommende Kleid ist der lange, weisse Talar der vornehmen Juden (Marc. 12,28), die Schuhe sind die Fussbekleidung, welche im Gegensatz zu den gewöhnlich baarfuss gehenden Sklaven nur die Freien trugen, und eine ähnliche, seinen Träger als freien geehrten Mann dokumentirende Bedeutung kommt auch dem Siegelring zu. Mithin sind „Schuhe, Kleid, Siegelring" Dinge, die, wenn das Gleichniss den Zeitgenossen recht anschaulich und durchsichtig werden wollte, nothwendigerweise, den damaligen Sitten und Anschauungen entsprechend, hineinverflochten werden mussten, aber eben darum auch Dinge, denen gegenüber wir den hermeneutischen Grundsatz aufstellen müssen: *Sie dürfen um so weniger in dogmatisch-speculativer Weise ausgebeutet werden, je mehr die äusseren Zeitverhältnisse deren Einflechtung zur Abrundung des Ganzen bedingen.**) Weniger diesem eben genannten Grundsatz widersprechend und vielleicht auch sinniger, geistreicher ist es daher, wenn der schon citirte Riggenbach schreibt: „Bei dem Gleichniss vom verlornen Sohn kann man sagen, dass der Heiland und Mittler in dem Kusse verborgen sei, welchen der Vater dem Sohne gibt." Aber warum gerade im Kusse und nur in diesem? Der Kuss, das Zeichen der Liebe, der Verzeihung, der Gnade besonders nach so langer Trennung ist etwas so allgemein Menschliches, dass auch dieser Zug der Vollständigkeit wegen in's ganze schöne Bild verflochten werden musste und dass Jesus jedenfalls es deutlicher würde ausgesprochen haben, wenn er ihn noch in irgend einem andern lehrhaften Interesse mit eingereiht hätte.

Ziehen wir das Resultat aus Obigem: Es ist das: *So wenig die notorische christologische Schwierigkeit unseres Gleichnisses mit blosser Rhetorik überwunden werden kann, so wenig genügen zu deren Beseitigung alle jene Versuche, welche den in Worten nicht genannten Erlöser durch unstatthafte, unnatürliche und die Gesetze einer besonnenen Hermeneutik verletzende Auslegung und Ausdeutung einzelner untergeordneter Züge und Umstände in den Lehrgehalt der Parabel hineinzupressen unternehmen.*

In derartigen Fällen nun, wo das klare Bibelwort, namentlich das der Evangelien allen Auslegungs-Künsteleien trotzend sich nicht irgend einer vorgefassten dogmatischen Ansicht fügen will, ist seit dem Auftreten der sogenannten äussern neutestamentlichen Kritik schon so oft der Ausweg der Unächtheitserklärung der oder jener

*) Sehr richtig daher *Meyer:* Nur hüte man sich vor Ausdeutungen des Unwesentlichen und des Schmuckwerkes, welche von Kirchenwärtern bis zum Ekel getrieben, aber auch in unsern Tagen in homilet. Produkten nicht unterblieben sind."

unbequemen Stelle betreten worden. So z. B. von den Gegnern der strengen Inspiration (S. Immer, Theologie des Neuen Testamentes S. 158) gegenüber Matth. 5,18 f., so nicht minder bald so bald anders von denen, die eine reelle Auferstehung Christi verwarfen, gegenüber den sogenannten Auferstehungsberichten u. s. w. Und an Versuchen hiezu hat es nun auch in unserer Sache nicht gefehlt, so befremdend dies dem Laien auch auf den ersten Anblick erscheinen mag. Wie so das? Je schöner unsre Parabel ist, wie oben gezeigt, desto eher scheint es, sie sollte einen derartigen Eindruck auf ihre ersten Hörer gemacht haben, dass sie denselben unvergesslich blieb und durch deren schriftliche und mündliche Ueberlieferung Weg und Aufnahme in alle vier kanonischen Evangelien fand, wenigstens in die Synoptiker. Das Gegenteil ist aber der Fall. Unsre Parabel steht nur bei Lucas; Matthäus, Marcus und Johannes enthalten nichts von ihr, auch nicht einen Anklang. Ja auch Marcion hatte sie nicht in seinem dem Lucas entnommenen Evangelium, wie Epiphanius bezeugt. Darf denn nicht eben um dieses Umstands willen ihr *Autenthie* in Anspruch genommen werden? Ueber diese Streitfrage urtheilt Prof. Immer sel. in seiner Theologie des neuen Testamentes (I. Auflage, pag. 56): „Es muss zugegeben werden, dass die Frage, ob diese ausgezeichnete Parabel aus dem Munde Jesu geflossen, nicht mit Sicherheit zu bejahen ist; aber aus seinem nachwirkenden Geist ist sie jedenfalls geflossen.“ Klar, dass sich hier auf diesem Punkte die Möglichkeit bietet, die uns beschäftigende Schwierigkeit sehr einfach aus dem Wege zu räumen durch die Bemerkung, unsre Parabel beeinträchtige in minimer Weise die Christologie, indem sie nicht von Christo selbst stamme, sondern von irgend einem zwar den Geist der Lehre Jesu erfassenden, aber die Bedeutung seiner Person misskennenden apostolischen Manne.

Wir müssen hier, freilich uns möglichster Kürze befleissend, das Gebiet der Entstehungsgeschichte unsrer Evangelien, speciell des Lucas betreten. Ist es, so fragen wir zuerst, mit der Parabel vom verlornen Sohn etwa so, dass sie das einzige dem Lucas allein eigenthümliche Stück ist? Nein: Lucas hat vielmehr eine ganze Menge von Abschnitten, für die wir bei den andern Evangelisten keine Paralelle finden. So abgesehen von der von Matth. ganz abweichenden Genealogie und Geburtsgeschichte ff. Erzählungen: Jüngling zu Nain (7,11—17), von der grossen Sünderin (7,36 ff.), ungastliche Samariter (10,25 ff.), Maria und Martha (10,38 ff.), das krumme Weib (13,10—17), 10 aussätzige Samariter (17,11 ff.), Zachäus (19,1 ff.), ferner die Gleichnisse vom barmherzigen Samariter (10,25 ff.), vom anhaltenden Gebet (11,5—8), vom reichen thörichten Kornbauer (12,13—21), vom verlornen Schaf und Groschen (15,1—10), vom

ungerechten Haushalter (16,1 - 13), vom reichen Mann und armen Lazarus (16,19—31), vom ungerechten Richter (18,1—8), vom Pharisäer und Zöllner (18,9—14), dazu kleinere Einschiebsel und grosse Besonderheiten auch in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte (Verhör vor Herodes (23,6—12), 1., 2. und 7. Kreuzeswort, Jünger in Emaus). Was folgt hieraus? Eben das, was die theologische Wissenschaft längst erkannt und festgestellt hat, und was Lucas selbst in der Einleitung 1,1 andeutet, dass er nämlich bei Abfassung des dritten Evangeliums keineswegs nur etwa den Matth. und den Marc. benutzte,*) sondern noch andere Quellen und unter diesen wieder nicht bloss die mündliche Tradition durch Augenzeugen, sondern auch schriftliche Aufzeichnungen. Welcher Art diese schriftlichen Aufzeichnungen gewesen und mit wie viel Recht sie als eine selbständige Evangelienschrift apostolischen Ursprungs und von ebionitischem Charakter aufgefasst werden dürfen, bleibt hier, weil nicht unmittelbar zur Sache gehörig, unerörtert. Für uns ist die Frage *die:* liegt irgend ein berechtigter Grund vor an der Aechtheit und *Glaubwürdigkeit dieser aussersynoptischen Lucas-Quellen zu zweifeln?* Diese Frage glauben wir auch bei besonnenster Unvoreingenommenheit entschieden verneinen zu dürfen. Denn zunächst verdient doch ein apostolischer Mann Glauben für seine Schrift, wenn er in deren Einleitung, in der Widmung an Theophilus erklärt: „ἔδοξε κἀμοί, παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι", Glauben um so mehr, wenn das, dem er von Anfang an so sorgfältig nachforschte, von unmittelbaren Augenzeugen und gewesenen Dienern des Wortes *(ἀπ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου)* herrührt. Und was ist weiter mit der Genesis der beiden ersten Synoptiker? Matthaeus ist Produkt jener von Papias erwähnten λόγια, vermehrt durch die historischen Zusätze eines apostolischen Mannes, dies darf seit Schleiermacher als sicheres wissenschaftliches Ergebniss betrachtet werden. Ebenso sicher ist aber jetzt auch ausgemacht, dass Marcus nicht, wie Griesbach-Bauer behauptete, eine farblose, erst aus dem zweiten Jahrhundert stammende Zusammenfassung von Matth. und Lucas ist, sondern dass ihm die historische Priorität gebührt. Aber nicht eine Priorität im Sinne der Vollständigkeit, wie sie Lucas für sich in Anspruch nimmt. Gegentheils bürgt der ganze gedrungene concentrirte, fast pragmatische Gang seines Werkes für die Richtigkeit des bekannten, dem Papias vom Presbyter Johannes mitgetheilten Zeugnisses, Marcus sei des Petrus Dollmetscher gewesen *(ἑρμηνεύτης)* und habe „*Einiges*" *(ἔνια)*, was er von den Thaten und Reden des Herrn behalten ἀκρι-

*) Siehe hierüber *Stockmeyer:* „Ueber die Quellen des Lucas-Evangeliums", Theologische Zeitschrift aus der Schweiz. 1884. II. Heft, S. 117 ff., bes. S. 146 ff.

ἀκῶς (genau) οὐ μέντοι τάξει (zwar nicht der Reihe nach) niedergeschrieben. Und dennoch sollte das ganze grosse Leben des Menschensohnes nichts enthalten haben weder an Worten noch an Thaten, als was diese zwei genannten, zwar schönen, aber durch ihre Entstehungsgeschichte sich selbst als unvollständig präsentirenden Darstellungen desselben überliefern? Nein, fürwahr auch der Blick auf Matth. und Marcus kann uns nicht einen Augenblick beirren im Glauben, dass die Parabel vom verlornen Sohn nicht nur aus dem Geiste, sondern auch aus dem Munde Jesu geflossen. Und wie verhält es sich endlich mit der äussern Bezeugung des Lucas? Enthält er einzelne Stellen welche, wie z. B. der Schluss des Marc (16,9—20) von der Kritik mit triftigen Gründen als Interpolationen bezeichnet werden dürfen? Oder unterliegt seine ganze Aechtheit so bedeutenden Zweifeln wie das ganze Johannes-Evangelium? Weder das Eine noch das Andere. Der ganze Lucas wird vom ganzen christlichen Alterthum (Iren. Tert. Clem., Alex, Origen, Euseb., Hieron., Peschito, Verzeichniss von Muratori) einstimmig dem Lucas, dem Freunde und Reisegefährten des Paulus zugeschrieben. Und als in neuerer Zeit die Bauer'sche Schule (Baur, Ritschl) auftrat und den Lucas als eine erst in's zweite Jahrhundert fallende Verstümmelung des von dem schon genannten antijudaisirenden Gnostiker Marcion verfassten Evangelien-Canon's darzustellen respective zu discreditiren suchte, endigte diese Hyperkritik verdientermassen unter der Antikritik von Hilgenfeld, Volkmar u. A. mit dem schliesslichen Widerruf ihrer Urheber.*) Und wenden wir uns nun nach der äussern zur innern Kritik. Wenn unsre Parabel doch „jedenfalls aus dem Geist geflossen", war und nicht auch aus seinem Munde? Sprach denn der Geist Christi damals so leicht aus einem andern Munde? Gehören da nicht vielmehr Geist und Mund zusammen? Und was die Veranlassung der Parabel betrifft, so ist sie bekanntlich (man lese Luc. 15,1) durch den Konflikt Jesu mit dem Pharisäerthum, das sich ärgerte über seinen Umgang mit den Zöllnern und Sündern, entsprungen. Ist dieser Conflikt vielleicht ein erdichteter? Nein, er ist thatsächlich der schärfste Conflikt im Leben, Jesu gewesen, der Conflikt, über welchen Immer selber urtheilt: Kein Gegensatz in Leben und Lehre Jesu ist aber so durchgreifend wie

*) Steht es aber so mit Marcion, ist er der nach subjektiver Willkür verfahrende Ab- und Ausschreiber, Lucas dagegen Original, dann fällt auch die Bedeutung des Umstandes, dass unsere Parabel sich bei Marcion nicht gefunden hat, wesentlich dahin. Und dies um so mehr, als diese Parabel dem Marcion aus zwei Gründen unbequem erscheinen musste, 1) deshalb, weil sie nicht mit der Lehre des von ihm einzig als Apostel anerkannten Paulus stimmte 2) weil in ihr scheinbar eben der Christus fehlte, von welchem Marcion lehrte, dass durch ihn vom vollkommen guten Gotte nach der Herrschaft des sogenannten Demiurgen die Welt erlöst worden sei.

der zwischen ihm und den Pharisäern und Schriftgelehrten (s. N. T. Theologie S. 137). *So muss um der Thatsächlichkeit dieses Conflictes willen auch das thatsächlich vom Herrn geredet worden sein, was wie die ganze Gleichnissserie Luc. 15 aus diesem Conflikte sich ergab.* Wir würden es angesichts dieses Conflictes geradezu als einen Mangel am Herrn empfinden, wenn er es hätte fehlen lassen an der siegenden Geisteskraft, die er mit diesen Parabeln über das Verlorne gegenüber den kleinlichen Anfechtungen seiner Feinde an den Tag legt. Wer darum auch bei der Parabel vom verlornen Sohne nicht sicheren, ächten, zuverlässigen Boden unter seinen Füssen fühlt, der scheint uns ein Hyperkritiker zu sein, oder dann einer von denen, welchen man mit dem Meister selbst zurufen möchte: Ihr Kleingläubigen, warum seid ihr so furchtsam.“ (Matth. 8,26).

Wir sind zu Ende mit dem ersten Theil unserer Arbeit. Dessen Resultat ist: Die scheinbar fehlende Christologie kann weder durch allgemeine Redensarten, noch durch gekünstelte Deutung einzelner Züge in unsre Parabel eingeführt werden und *mit der Unächtsheit-Erklärung ist es erst recht nichts.* Desto brennender wird die Frage, ist denn nicht in irgend einer bessern Weise aus unserm Gleichniss ein Zeugniss für Christum zu gewinnen?

Vor uns liegt ein Gedicht „Die Glocke“. Darin steht kein Wort, keine Andeutung, dass es von einem Dichter, Namens Schiller, sei gemacht worden und dass dieser Dichter oft und viel in eine wirkliche Glockengiesserei gegangen sei, um sich da über die Entstehung einer wirklichen Glocke Rath und Belehrung zu erholen. Aber das Gedicht ergreift uns an und für sich mit seiner Einheit, Gedankenfülle, Symbolik, vollendeten Form und kündigt sich uns an als das Meisterwerk eines gottbegnadeten Sängers. Was brauchte da der Dichter seine eigne Person in seine Dichtung hinein zu verflechten? Wir kennen seinen Namen anders woher. Und so ehrt sein Werk an und für sich den Meister am schönsten. Dürfen wir ähnliche Gedanken nicht auch auf unsre Parabel anwenden? Da liegt sie vor uns, diese herrliche, religiöse Dichtung, so einfach und doch so tief und so mächtig unser Herz ergreifend, eine vollständige Widerlegung und Zertrümmerung der ganzen Werk- und Menschensatzungs-Gerechtigkeit und Engherzigkeit des alttestamentlichen Pharisäerthums, ein Evangelium, eine Froh-Botschaft der göttlichen Gnade für alles Verlorne an und für sich, eine süsse Labung ohne Gleichen für alle Trost- und Versöhnung Suchenden, für alle Mühseligen und Beladenen. Was brauchte denn der heilige Sänger dieser religiösen Dichtung noch seinen Namen, seine Würde, seine Verdienste in seine Schöpfung hinein zu verflechten? Sein Gleichniss ist von seiner Wiege und aus den Tagen seiner Geburt durch alle Sprachen und Zungen der Menschen

gedrungen und hat unter allen Geschlechtern Tausende gehalten und errettet und kein noch so rohes Menschenherz, das nicht einen milden wohlthuenden Hauch göttlicher Liebe gespürt hätte, wenn es von ihm hörte oder las oder seine Darstellungen und Bilder sah. Und so meinen wir denn: *Wenn wir von Christo auch nur dies eine Gleichniss, diese eine köstliche Perle überliefert hätten, er hätte sich damit für alle Zeiten schon hinlänglich dokumentirt als stehend in der allerersten Reihe derer, die uns vom Ewigen und Göttlichen Kunde und Offenbarung gebracht* haben; wir hätten schon so allen Grund, ihn zu verehren mit den Worten: „O Lehrer, dem kein Lehrer gleich." Und wir denken, das sei schon so ein Bischen Christologie.*)

Indessen genügt weder uns noch Andern ein Bischen davon, wir gestehen es offen. Beachten wir darum im Weitern etwas genauer den Zusammenhang unseres Gleichnisses mit dem Vorangehenden, seine Veranlassung, welche, wie oben angedeutet, eine durch die thatsächlichen Verhältnisse des Lebens Jesu so nahe gelegte war. Diese Veranlassung (s. Vrs. 1 und 2) bildete das Murren der Pharisäer und Schriftgelehrten über den Umgang Jesu mit den Zöllnern und Sündern, ein Umgang, den sie, die Tadler, theils kurzsichtig, theils böswillig als eine Uebereinstimmung Jesu mit den bekanntlich weniger wegen ihrer Unredlichkeit als wegen ihrem Abfall von der Theokratie durch Eintritt in den Römerdienst Gehassten und Verachteten deuteten. Auf dieses Murren antwortete nun Jesus zuerst mit den beiden Parabeln vom verlornen Schaf und verlornen Groschen (vr. 3 - 10), erst nachher mit der unsern: Warum denn diese drei Parabeln, wo es uns dünken will, eine oder zwei würden ja genügt haben? Die Lösung dieser naheliegenden Frage gelingt nur ungenügend denjenigen Exegeten, welche wie Gerlach, Lange u. A. in allen drei Gleichnissen nur die Liebe und Gnade Gottes dargestellt finden, dort beim verlornen Schaf und Groschen die das Verlorne suchende Liebe, hier im „verlornen Sohn", die göttliche Liebe, die dem Verlornen, das sie sucht, entgegenkommt und es wieder annimmt. Dem ist aber offenbar nicht so. Im Gegentheil: Im Bilde des das verlorne Schaf suchenden guten Hirten, wie im Bilde des zur Wiederfindung des verlornen Groschens das ganze Haus kehrenden Weibes, in diesen Bildern will Jesus offenbar zunächst nicht Gott, sondern sich selbst darstellen.**) Und zwar, wie dies eben nöthig war nach dem Murren seiner Feinde, um sich selbst zu rechtfertigen. Aber wie das?

*) *Lavater:* Welch ein Verdienst hätte Jesus Christus und die Menschheit, wenn er auch kein anderes hätte als das, diese Parabel vorgetragen zu haben!"

**) *Luther*: Das erste Gleichniss gehet allein auf unsern l. Herrn und Erlöser Jesum Christum, der ist der einige und rechte Hirt."

Das zeigen vor Allem die bei der Auslegung meistens viel zu wenig beachteten fragenden Worte vr. 4 und vr. 8 „Wer von euch“ oder „Welches Weib ist“, d. h. „Wer von euch thäte nicht, was der gute Hirte, wenn eines seiner 100 Schafe sich in der Wüste verirrt, und welches Weib würde nicht das Gleiche machen, was die den verlornen Groschen suchende Frau thut.“ Die Antwort auf diese fingirten Fragen ist klar. Sie sind emphatische Fragen, sie gehören zur Redefigur der Frage, wobei die Bejahung durch die Frageform nicht etwa abgeschwächt, sondern verschärft werden soll. „Jeder von euch“, will Christus sagen, „thäte ja selbstverständlich im vorliegenden Fall, was der Hirte und die Frau auch thun.“ Also als *etwas allgemein „Menschliches“*, als etwas im tiefsten Wesen des Menschenherzens Begründetes will Jesus offenbar diese ihm von den Pharisäern zum Vorwurf gemachte nach dem Verlornen suchende Liebe darstellen. Welch' eine geistesmächtige Widerlegung das! Sie besteht nicht nur darin, dass er, der Herr, seinen Angreifern im Bilde eine treffliche Belehrung darüber gibt, wie er bei seinem Umgang mit den Zöllnern eine ganz andere unendlich höhere Absicht verfolge, als die ihm von ihnen untergeschobene, sondern dass er mit der bildlichen Darstellung dieser höhern Absicht zugleich deren *Begründung* und Rechtfertigung verbindet. Wie scharf mussten sich doch die Tadler getroffen fühlen, als ihnen, welche die Sache sicher wohl verstunden, aus diesen beiden Parabeln so fühlbar der Vorwurf entgegentönt: Sehet da, ihr, die ihr die Besten unter dem Volke Gottes zu sein wähnet, ihr seid nicht einmal im Stande, euch auf die lichten Höhen wahrer Menschlichkeit, reiner Humanität zu erheben! Und um so schärfer musste dieser Vorwurf treffen, als eben diese reine Humanität am Schlusse jeder dieser Parabeln als etwas Himmlisches, dem Himmlischen Verwandtes dargestellt wird in den Worten: „Also, sage ich euch, wird Freude sein im Himmel über einen Sünder, der Busse thut vor 99 Gerechten, die der Busse nicht bedürfen.“ Und jetzt unmittelbar anschliessend unser Gleichniss, das vom verlornen Sohn! Hier ist der Vater selbstverständlich Gott; die göttliche Liebe und Gnade gegenüber dem Verlornen kommt hier zur Darstellung. Aber warum? Nun eben, wie sich dies aus dem Gedankengang ergibt und wie dies auch durch die Schlusssentenz der beiden vorangegangenen Parabeln unzweideutig vorbereitet wurde, aus dem einfachen Grunde, *damit die von Jesu geoffenbarte* und von den Pharisäern und Schriftgelehrten so missfällig aufgenommene *Sünderliebe* nicht nur, wie vorher als etwas allgemein Menschliches, sondern mehr noch *als etwas rein Göttliches*, in Gottes innerstem Wesen Wohnendes erscheine und dadurch am besten gegen allen Tadel gerechtfertigt werde. In der That, *das Verlorne zu lieben und zu suchen, das ist nicht nur dem rei-*

nen Menschen eigen, sondern das ist vor allem göttlich, bei Gott, in Gott, in diesen zwei Sätzen liegt der Grundgedanke, der diese drei Parabeln in ihrem Zusammenhang, ihrer abgerundeten Einheit und zweckentsprechenden Kraft erst recht klar macht, der Schlüssel, der uns erst zum vollen Verständniss dieser grossartigen Gleichnissserie verhilft. Gerade hiedurch, durch diese Thatsachen gewinnt nun aber unsre Parabel eine *christologische Bedeutung in ganz eminentem,* grossartigem Sinne. Indem nämlich Christus die von ihm bekundete pharisäischerseits so hart angefochtene Liebe zum Verlornen in unsrer Parabel als eine in Gott selbst wohnende, als eine wahrhaft göttliche Liebe darstellt, indem er dies thut, wird zunächst klar, warum er in dies Bild der göttlichen Liebe nicht zugleich auch einzelne bildliche Züge der eigenen Liebe verflocht. Wer die Aehnlichkeit seiner Person mit einer andern beweisen will, zeigt uns eben nicht noch einmal sein eigen Bild, sondern ganz und rein nur das Bild der Person, der er zu gleichen den Anspruch erhebt. Aber noch viel mehr wird aus dem genannten Umstand klar: Obwohl nämlich aus dem genannten Grunde das Gleichniss *mit Worten zwar nichts vom Christo selbst redet, geht es doch von Anfang bis zu Ende aus von der Voraussetzung, dass Christus die reine Selbstoffenbarung Gottes sei.* Er selbst bezeugt sich hier von Anfang an bis zu Ende *als der, in dessen Wesen und Wirken* nicht allein reines menschliches, sondern auch *reines göttliches Wesen* zur Erscheinung komme, mit andern Worten als der *wahrhaftige Gott-Mensch.* Wie mag denn fromme, aber nicht tiefer blickende Christusverehrung unbefriedigt von unserm Lucas-Gleichniss sich zum vierten Evangelium wenden, in der Meinung, da ein Christum mehr anerkennendes Land zu betreten? Was der vierte Evangelist bloss referirt, (Joh. 1,14) das bezeugt hier in unserm Gleichniss Christus selbst von sich: meine Herrlichkeit, *„eine Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit."* Und was wagt Riggenbach schüchtern die Behauptung „der Heiland und Mittler sei verborgen in dem Kusse, welchen der Vater dem Sohne gibt," was finden andere Ausleger ihn, diesen Sohn kümmerlich genug in andern Details und noch andere endlich finden ihn gar nicht? *Aus dem ganzen Gleichniss heraus,* aus allen Zügen und Theilen desselben *tönt ja so deutlich vernehmbar* für Jeden, der Ohren hat, zu hören, *das wunderbare Selbstbewusstsein des grossen Nazareners „Wer mich siehet, der siehet den Vater"* (Joh. 14,9), „Wer den Vater siehet, der siehet mich". Und das ist auch Christologie, nicht nur ein Bischen, sondern ganze vollendete.

Aber nun das *Leiden Christi.* Bei aller Verschiedenheit in der Auffassung desselben wird dieses doch von besonnener theologischer Seite allgemein als die Vollendung des Erlösungswerkes angesehen.

Ja es gibt unter den Berufstheologen, wie unter den Laien — wir verweisen dafür nur auf gewisse Schattirungen des modernen Pietismus — immer noch viele, denen die wenigen Stunden von Gethsemane bis Golgatha von so durchschlagender Wichtigkeit sind, dass daneben die Tage und Jahre des vorhergehenden Erdenwandels Jesu für sie nicht viel mehr besagen, als etwa die Einleitung zu einer Predigt, die Ouvertüre zu einer Oper. Für dieses Leiden, diese Passion diesen „jerusalemischen Messiastod", um mit Keim zu reden, scheint nun aber eben in unsrer Parabel absolut kein Raum zu sein; dieses scheint oberflächlich betrachtet, durch den Gedankengang unsres Gleichnisses als etwas Entbehrliches, Ueberflüssiges dargestellt zu werden. Ist dem wirklich also? Bleibt uns dieser Passion gegenüber auch in Ansehung unsres Gleichnisses zuletzt nichts Anderes über, als die bekannte Klage, Jesus habe seinen Messiastraum am Kreuze gebüsst? Sehen wir genauer zu! Was sagt der Herr selber zum Verständniss des über ihn hereinbrechenden Verhängnisses? Eins der wenigen, aber höchst bedeutsamen Worte, die uns aus seinem eigenen Munde hierüber aufbewahrt sind, ist das bekannte, bei seiner Verhaftung sowohl zu dem mit dem Schwerte dreinschlagenden als zu der angreifenden Schaar gesprochene: *ἀλλὰ αὕτη ὑμῶν ἐστὶν ἡ ὥρα καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους*" (Aber dies ist eure Stunde und die Macht der Finsterniss Luc. 22,53)." Was ist der Sinn dieses Diktums? Sicher nicht nur der, ihr habt die für euer Unternehmen günstige Nachtstunde gewählt" (de Wette) sondern offenbar tiefer „die für euch zur Ausführung eures Werkes nach göttlichem Verhängniss bestimmte Stunde" (Meyer). Und die *σκότος* ist zweifelsohne „nichts Anderes als das Reich der Finsterniss (Sünde), dessen treue Helfershelfer in diesem Augenblick Judas und die ganze Schaar sind (Lange, Comm. 355.) Das heisst, der leidende Jesus selber stellt mit diesem Worte, sowie mit anderen Andeutungen (Luc. 22,31) seine Passion selbst dar als die von Gott zugelassene Offenbarung der Sünde in ihrer höchsten Potenz. Und es ist eben hierauf gestützt eine in der ganzen wissenschaftlichen Theologie so viel uns bekannt ausnahmslos anerkannte Thatsache geworden, dass in dem Leiden Christi die ganze furchtbare Macht der Sünde sich kund thue, noch mehr, dass Christus leiden musste, damit im Spiegel dieses seines Leidens der Sünde ganze Hässlichkeit erscheine und einmal klar werde, bis wohin, bis in welche Tiefen die Menschheit im Dienste der satanischen Gewalten hinunterzusinken im Stand sei. Stellen wir hier nicht weiter dar, wie diese Thatsache sich aus einer blossen göttlichen Zulassung sofort zu einer providentiellen Anordnung verwandelt, sobald wir bedenken, wie einerseits eben auf diesem dunklen Hintergrund Christus um so mehr in seiner Herrlichkeit und Reinheit hervortreten musste, und wie wir

selbst andrerseits eben durch diesen Anblick um so mehr von der Sünde abgeschreckt worden. Aber wenn es mit dem Leiden Christi zunächst so ist, wie eben an den Worten „ἐξουσία τοῦ σκότους" gezeigt wurde, warum sollte dieser Leidensgedanke irgendwie durch den Gedankengang der Parabel vom verlornen Sohn ausgeschlossen werden? Der hat in dieser Parabel vollständig Raum, Christus kann nach unserm Gleichniss der Lehrer ohne Gleichen, er kann nach ebendemselben die Selbstoffenbarung Gottes in Menschengestalt sein, ohne dass es darum unmöglich würde, dass er zuletzt der von der „Macht der Finsterniss" in's tiefste Leiden hinunter Gestürzte würde. Noch mehr, wer in unserer Parabel von dem Sündenelend des verlornen Sohnes in der Fremde liest, der möchte, besonders wenn er Optimist ist, fast versucht sein zu denken, nein, so weit könne es allenfalls mit einem einzelnen Menschen, aber mit der Menschheit überhaupt nicht kommen. Der Blick aber auf die Leidensgeschichte rechtfertigt den Dichter unsrer Parabel gründlich gegen jeden Vorwurf eines zu weitgehenden Pessimisten in anthropologischer Hinsicht. Gegentheils, was Jesus von Nazareth in den Tagen seiner Freiheit im Bilde des υἱὸς ἀπολόλως vom Sündenverderben und der Tiefe des Falls von Gott abgefallenen Menschen sagte, das klingt, wenn wir es nicht nur individuell, sondern universell, generell fassen, wie eine Weissagung, die einer nachfolgenden Bestätigung bedurfte. Und sie kam, diese Bestätigung, damals in jener Stunde, als Heiden und Juden in Jerusalem, Hohenpriester und Volk, Pilatus und Herodes auch das letzte und beste Geistesgut, das ihnen der himmlische Vater geschenkt hatte, von sich warfen, „durchprassten", mit dem aus zahllosen Kehlen gegen den dornengekrönten Christus ausgestossenen Ruf: „Hinweg mit mit diesem, kreuzige ihn." (Joh. 19,15).

Also *Raum,* vollständig genügender Raum in unserer Parabel für das, als was das Leiden Christi uns zunächst entgegentritt: ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους. Wir beanspruchen aber noch mehr als eine kümmerliche Niederlassungs-Bewilligung des Einen im Andern. Wir haben soeben von Optimismus in anthropologischer Hinsicht geredet und gezeigt, wie derselbe, wenn er allenfalls unser Gleichniss in Anspruch nehmen wollte, am besten durch die Leidensgeschichte des Erzählers des Gleichnisses widerlegt würde. Kehren wir nun die Sache um. Weit verbreitet in den mannigfaltigsten Schattirungen bis zum vagen Pantheismus, bis zum seichten Deismus, ja bis hinunter zum vollendeten Atheismus ist auch der theologische Pessimus, d. h. nach unserm Sinne und Zusammenhang jenes Denken, das sich von Gott und seiner Grösse und Herrlichkeit geringe, zuletzt bis zum Nullpunkt hinabsinkende Vorstellungen macht, noch deutlicher ausgedrückt der Kleinglaube, der Unglaube. Und wo ist dieser Kleinglaube, und Unglaube,

dieser theologische Pessimismus, am stärksten? Dem Naturforscher verwandelt sich unter der Leitung seiner physikalischen und chemischen Experimente die Allmacht Gottes leicht in eine ohnmächtige Gebundenheit durch das todte Naturgesetz. Der, dem es geht, wie dem Pilger im bekannten Gedicht: „Er sah die Unschuld oft gedrückt, die Schuld mit Stern und Band geschmückt," dem entschwindet so leicht der Glaube an die göttliche Gerechtigkeit und die sittliche Weltordnung und ist nicht immer „ein Glasgemälde" da, ihn eines Bessern zu belehren. Der, welcher Auge und Herz nur für die Güter und Freuden dieser Zeit hat, der verliert unter den vielen Verlusten, Schicksalsschlägen, Widerwärtigkeiten des Lebens im Kampf um's Dasein so oft das Vertrauen auf die Güte des Herrn. Der religiös-sittliche Mensch aber, mit dem wir es zunächst zu thun haben, d. h. der Mensch, der einerseits erfüllt ist vom Sehnen nach dem lebendigen Gott und andererseits vom Streben nach dem, was wahr und gut ist und zu Gott führt und der gerade hiedurch je länger je mehr zwischen seiner Unvollkommenheit und der göttlichen Vollkommenheit eine tiefe Kluft fühlt, der hält ja wohl unschwer fest an Gottes Macht und Weisheit und Gerechtigkeit und Güte, aber die unter des Gewissens Einwirkungen noch tiefer empfundene Kluft zwischen dem, was er selbst ist und was Gott ist, zwischem seinem Wesen und seiner Bestimmung, das sich in ihm immer stärker meldende und doch so schwer zu befriedigende Verlangen nach Versöhnung, das was aus den genannten Gründen ihn, diesen Menschen, immer mehr einstimmen lässt in des Sängerfürsten Nachtgebet: „Friede, süsser Friede, komm ach komm in meine Brust," dieser Mensch, ihm wankt so leicht der Glaube an das ihn aus der Tiefe der Verlorenheit rettende göttliche Erbarmen, der hat am ersten und meisten Mühe sie zu glauben, die Botschaft, der er doch am meisten bedarf: die Gnadenbotschaft. Schön und herzerquickend klingt darum diesem zu den Anfangsgründen wahrer Religiosität erwachten Menschen zwar, was der grosse Menschheitslehrer Christus in der herrlichsten seiner Gleichnissreden verkündigt von einer Gottesgnade, die dem sündigen Menschenkind verzeiht, mag es sich noch so weit vom Vater verloren, noch so sehr dessen beste Gaben missbraucht haben. Aber je schöner und trostreicher die Botschaft, desto leichter stellt sich jetzt der Zweifel ein, desto eher tönt's auch hier aus dem gedrückten Herzen heraus: „die Botschaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube," desto dringender das Verlangen nach Siegel, Garantie, Bürgschaft für die frohe Botschaft. In der That, je unerwarteter und trostreicher das uns klingt im Gleichniss, dass der Vater den im elendesten Zustand zurückkommenden jüngern Sohn nicht etwa wieder forttreibt, auch nicht bloss als „Tagelöhner" aufnimmt, sondern annimmt mit Freuden als Sohn zum Sohne, desto

mehr wünscht unser suchend Herz Beweis dafür. Ist er uns nun gegeben worden dieser Beweis, ist sie uns geworden diese Bürgschaft für die vom Gleichniss verkündete frohe Botschaft? Schauen wir wieder auf das Leiden des Herrn, denken wir namentlich an die sogenannten sieben Kreuzesworte, in deren erstem er, der Gekreuzigte, vom Vater Verzeihung erfleht für seine Kreuziger, in deren drittem er dem mitgekreuzigten Schächer das Paradies verheisst und in deren fünften er sich mit dem Ausruf „Mich dürstet" herbeilässt, von der Welt, die ihn also behandelt, eine Gabe zu bitten und in Empfang zu nehmen, und zwar dies in dem Augenblick, als er wusste, dass schon alles vollbracht war" (Joh. 20,28), gewiss dann kommt uns mehr und mehr die Erkenntniss, hier eben hat der duldende Christus eine Liebe geoffenbart, die grösser ist als alle unsere Schuld*) und die um so herrlicher zu strahlen anfing, je mehr sich „die Macht der Finsterniss" bemühte, sie mit ihrem Dunkel auszulöschen. Und diese Liebe nun, sie bürgt, garantirt hinwieder für eine gleiche Liebe bei dem Gotte, dessen Selbstoffenbarung Christus sein will, sie ist uns Unterpfand dafür, dass sie, die im Herzen des Menschensohnes wohnte, vor Allem in Gottes Herzen wohnen müsse, sie ruft uns eben auch zu: „Wer mich siehet, siehet den Vater." Warum denn in dogmatischer Voreingenommenheit eine unser Gefühl verletzende Hindeutung auf das Todesleiden Jesu in dem gemästeten und geschlachteten Kalb unseres Gleichnisses finden! Wir denken im Lichte obiger Gedanken lasse sich ein unendlich besserer Zusammenhang zwischen unserer Parabel und dem Kreuzestod des Erlösers herstellen. *Sollten wir glauben lernen an die uns in der Parabel verkündete frohe Botschaft von der Gottes Huld grösser denn alle unsere Schuld, so mussten die Gethsemane- und Golgothastunden kommen.* Unser Gleichniss lässt also nicht nur wie oben betont, vom anthropologischen Standpunkte aus völlig genügenden Raum für das Geheimniss des Kreuzes, nein vom theologischen Standpunkt aus wird das *Kreuz* uns je länger je mehr *unentbehrlich für das Gleichniss, weil beide, Gleichniss und Kreuz, sich zu einander verhalten wie Weissagung und Erfüllung, wie Schrift und Siegel, wie Botschaft und Bürgschaft.*

Aber noch Eins. Als (das Gleichniss als Thatsache vorausgesetzt), der verlorne Sohn in der Fremde war, glaubte er nur noch schüch-

*) Siehe hierüber *Steinmeyer:* Leidensgeschichte des Herrn, pag. 213: So viel räumt selbst die ordinärste Erfahrung ein, dass es viel leichter ist, feurige Kohlen auf dem Haupt der Widersacher zu sammeln, ja selbst für sie zu beten, als gerade an sie ein Wort der Bitte zu richten, eine Wohlthat von ihnen anzunehmen. Wer das Letztere vermag, der bewährt in der That eine Liebe, die in dieser Welt nicht heimisch ist." Siehe auch „Wagner-Groben": Vom Tabor bis Golgatha. S. 325.

tern an des Vaters verzeihende Liebe. Der Entschluss: „Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater zurückkehren“ setzt ja doch ein Glaubens-Minimum voraus. Als er dann heimkam und der Vater ihm entgegenkam und ihm um den Hals fiel und ihn küsste, da wurde sein Glaube nahezu Gewissheit. Immerhin mochte ihn noch *der* Zweifel plagen, ob des Vaters verzeihende Liebe aller gegentheiligen Einflüsse ungeachtet, auf die Dauer ihm bleiben und nicht wenigstens theilweise unversehens in Strenge umschlagen werde. Aber auch dieser letzte Zweifel schwand sicher, als der Vater dem Zurückgekehrten nun nacheinander das „beste Kleid“, den kostbaren „Fingerreif“, die „Schuhe an seine Füsse“ bringen liess, als er sodann zu seinen Ehren auch „das gemästete Kalb“ zu schlachten befahl und als er endlich sogar seine Liebe und Freude nicht schmälerte, obschon er der Vater um dieser Liebe willen die Zufriedenheit, das Wohlgefallen und die Liebe seines Erstgebornen auf's Spiel setzen musste. Ja, da mussten im Herzen des Verlorenen und Wiedergefundenen die letzten bangen Zweifel schwinden; da musste es in seiner Seele aufjubeln: Auch den erstgebornen Bruder gibt er um meinetwillen dahin, wie sollte er mir mit ihm nicht Alles schenken! Sind diese Gleichnisszüge nicht auch eine Art von Weissagung auf Etwas, das im Leiden Christi zum Vorschein gekommen und das zu dessen richtigem Verständniss von ganz abschliessender Bedeutung ist? Jedenfalls. Trotz allem oben Gesagten müsste auch uns noch ein Zweifel überbleiben, der Zweifel, ob denn die von Jesu in unserm Gleichniss geoffenbarte und in seinem Leiden besiegelte Gnade wirklich ganz und auf die Dauer unser sei, und ob Christus mit dieser Offenbarung auch zweifellos ganz nach Gottes Gegen gehandelt. Aber was hat denn Gott, damit diese Offenbarung uns zu Theil werde, gegeben, geopfert? Ist es nicht eben den, den die Schrift seinen „eingebornen Sohn“ nennt und den wir Alle bei aller Verschiedenheit der Auffassung im Einzelnen den Menschen- und Gottessohn zugleich und den allein Reinen nennen? Warum denn noch zweifeln? Oder warum noch nach Christus suchen in unserem Gleichniss? Er, Christus, liegt allerdings nicht in dem einen oder andern dessen, was vom Vater dem zurückgekehrten Sohne geschenkt wurde. Aber *in dem Geist dieser Vaterliebe, die ihr Bestes eins nach dem andern gibt und zuletzt sogar den Erstgebornen*, damit der verlorne Wiedergefundene ganz getröstet und der Verzeihung versichert werde, *darin liegt auch eine Weissagung, die dann am Kreuz auf Golgatha erfüllt wurde, darin liegt auch eine Christologie*, die Christologie, wonach Christus vom Vater dahingegeben werden musste, damit wir des Trostes unsrer Erlösung gewiss werden, darin, wir betonen das nochmals nicht im einzelnen Gleichnissbild, noch weniger in dem unnatürlich gepressten und geschmacklos ausge-

legten Gleichnisszug, wohl aber in der Gesammtheit dieser sich immer steigernden dahingebenden Vaterliebe, darin liegt auch Raum für das Leiden des Herrn. Ja noch mehr als Raum, — feine, sinnige, wie uns bedünken will, bisher noch gar nicht oder viel zu wenig betonte Andeutung, dass einst kommen werde *eine Dahingabe Gottes, um derentwillen wir dann* danken und preisen können: *Er hat selbst seines eingebornen* Sohnes *nicht verschonet, sondern ihn für uns Alle dahingegeben; wie sollte er uns mit ihm nicht Alles schenken.*" (Röm. 8,32).*)

Aber, möchte jetzt noch gefragt werden, wo bleibt bei alledem die stellvertretende Genugthuung? Wir antworten: Von Stellvertretung, ohne welche es allerdings kein rechtes Verständniss weder des Leidens dieser Welt überhaupt, noch des Leidens Christi in's Besondere gibt, von dieser Stellvertretung ist ja viel, sehr viel, genug in dem enthalten, was wir nach unsern eben gegebenen Ausführungen im Leiden Christi gefunden haben. Wer gelitten hat, wie Jesus, damit wie gezeigt, die ganze Tiefe menschlicher Schuld, aber auch die ganze Grösse der göttlichen Gnade zu unserm Frieden und Heil offenbar werde, der hat fürwahr stellvertretend gelitten. Was aber nun jene Satisfaktionstheorie anbetrifft, wie sie nach dem Vorgang eines Athanasius u. A. zuerst von Anselm v. Canterbury in seiner bekannten Schrift „Cur Deus homo", in voller begrifflicher Schärfe aufgestellt und nach ihm allerdings in fast zahllosen Modifikationen und Variationen trotz aller gegnerischen Angriffe (Socinianer) kirchliches Dogma wurde und bis in unsre Tage hinauf vielfach blieb, jene Satisfaktionstheorie,**) wonach der Gottmensch Christus dadurch, dass er die

*) Dass im Neuen Testament neben dem, was das Leiden Jesu für uns sei, auch geredet wird von dem, was es für *ihn* als Prüfungsleiden, als Gelegenheit, seine Vollkommenheit in der obedientia passiva zu beweisen, sein sollte (Philipp. 2,8) und inwiefern dieser Leidensgedanke in Jesu eigenem Bewusstsein wohnte, können wir hier nicht näher erörtern, sondern verweisen auf *Pfleiderer:* Geschichte der Religion I. Auflage S. 431 ff. Immerhin hat auch dieser Leidensgedanke sehr wohl Raum im Gedankengang unser Parabel: ja, wenn im Leiden Jesu die ganze Sünde der Welt offenbar werden sollte, so konnte dies nur geschehen, indem nicht nur diese Sünde selbst sich möglichst steigerte, sondern auch das Objekt, an dem sie sich äusserte, ein in der Gerechtigkeit vor Gott vollkommenes war.

**) Der letzte consequente, wissenschaftliche Vertreter dieser Theorie in unsrer Zeit ist, so viel uns bekannt: *Steinmeyer:* die Leidensgeschichte des Herrn (Berlin 1868). Mit welchen Hülfsmitteln dieser Theorie neuerdings wieder aufgeholfen werden will selbst von theologischer Seite, mag jener in einem bernisch-religiösen Blatte erschienene Aufsatz beweisen, worin ausgeführt wurde, Abel's Opfer habe darum Gott mehr gefallen, als das Kains, weil es als Vorbild auf Christi blutigen Opfertod nicht blos in Feldfrüchten, sondern in einem geschlachteten Thier bestanden habe.

Schuld der Menschheit auf sich nahm und durch seinen Tod sühnte, der durch die Sünde der Menschheit unendlich verletzten Majestät Gottes die unendliche Genugthuung leistete, jene Satisfaktionstheorie, die, mag dagegen eingewendet werden, was da will, populärer eben doch lautet, wie dies der Theologe Hahn ausdrückte: „dass der unendlich beleidigte und Rache fordernde Gott durch das Blut des Heilandes habe versöhnt werden müssen," jene Satisfaktionstheorie, bei der nur fraglich ist, ob die von Christus geleistete Genugthuung eine genügende (abundans): (Augustin, d. Thomisten) oder eine an sich zwar nicht hinreichende, aber durch Gottes Gnade als hinreichend anerkannte (gratuita: Skotisten) sei, — so können wir dieselbe nicht mehr annehmen. Wir wollen zwar diese Satisfaktionstheorie nicht mit ethischen Gründen angreifen. Sie führt wohl in ihren Consequenzen zu uns bedenklich scheinenden Behauptungen, z. B. zu der Behauptung vom Gekreuzigten: Non potuit non Deus eum vi justitiae suae vindicatricis extreme odisse (Quenstedt), oder zu der von der Sünde: „O felix culpa quae talem et tantum meruit redemptorem". Aber auch auf dem Boden dieser Lehre ergünt jene Dankbarkeit, von der der alle Heidelberger (siehe Frage 64) mit Recht sagt, dass sie nicht „sorglose und verruchte Leute" machen könne. Und nichts ist uns daher in der Seele mehr zuwider, als der leider nicht seltene frivole Spott, womit der Wolf seichter Aufklärerei im Schafpelz einer gemachten sittlichen Entrüstung über diese grossartige Anschauung einer vergangenen Zeit herfällt. Schon viel entschiedener könnten wir mit dogmatisch-theologischen Erörterungen gegen dieselbe auftreten, namentlich mit dem von uns in einer früheren Arbeit (Volksblatt für die reformirte Kirche der Schweiz 1879, S. 202 und 203) betonten Argument, dass diese ganze Theorie uns von einem weder religiös noch logisch haltbaren Antagonismus in der Auffassung des Verhältnisses zwischen der göttlichen Gerechtigkeit und Gnade auszugehen scheint.*) Indessen auch auf diese dogmatischen Anschauungen legen wir nicht das Hauptgewicht. Was uns aber entscheidend ist, das ist der Schriftbeweis, das ist der Umstand, dass diese ganze Theorie im reinen Evangelium Christi umsonst nach ihrer Rechtfertigung sucht**) und dass sie, wie oben gezeigt wurde, namentlich geradezu *zurück-*

*) Vergleiche hiezu *Immer:* Theologie des Neuen Testamentes: Die Strafgerechtigkeit Gottes heisst bei Paulus *δικαιοκρισία* (Röm. 2,5). Die *δικαιοσύνη θεοῦ* schliesst also die Gnade nicht aus, sondern ein (Röm. 3, 24–26) und ist eine transitive Eigenschaft Gottes." Ferner *Pfleiderer:* Religionsphilosophie I. Auflage, S. 381 f.

**) Ueber die Auffassung der bedeutsamen Worte Christi Matth. 20.28 Marc. 10.45 besonders des *δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*", siehe Immer: Theologie des Neuen Testamentes S. 125 und 126.

gewiesen wird, durch den Gedankengang des Gleichnisses, das uns gleichsam das Evangelium im Evangelium ist, des Gleichnisses vom verlornen Sohn. In der That, ja besser dies Gleichniss jenen von uns oben entwickelten tieferen Auffassungen über das Leiden Christi Raum gibt, ja die auf Golgatha für uns einen gnädigen und erbarmenden Gott gab, wonach es eigentlich erst nach dem letzten Seufzer des Gekreuzigten selben geradezu fordert, desto entschiedener weist es ein Dogma ab, Wir stehen übrigens mit dieser Ansicht keineswegs allein da. Denn um von dem in der Einleitung citirten Urtheil Ammons nicht nochmals zu reden, — Meyer sagt: Die Lehre der Parabel ist die grosse Wahrheit: „Wenn der Sünder der Sünde entsagt und sich für die Tugend entscheidet, so freuet sich Gott und nimmt den für ein neues Leben Entschiedenen (also ohne Dazwischenkunft einer andern Bedingung *oder gar Stellvertretung)* in seine Gnade und in die verlorne Kindschaft auf" und schöner noch, weil weniger rationalistisch De Wette: „Der milde Geist der in ihrem Wesen von der Sündopfervorstellung unabhängigen Versöhnungslehre des Christenthums spricht sich nigends schöner aus als in der Parabel." (Com. Luc.) Und was ist unser Gewinn, indem wir nun unsre Position, wie unsre Opposition nicht auf das eigene subjektive Denken, sondern auf das objektive, eigenste Christus-Wort begründet haben? Auf diesem Standpunkt bleiben wir ruhig sowohl gegenüber denen, die uns mit Paulus eines Bessern belehren wollen, wie nicht minder denen gegenüber, welche noch heute in der Sprache des Strassburger-Theologen Seb Schmid*) mit „Proh dolor eo deventum est" über diejenigen als „proterva et perversa ingenia" losfahren, die das Geheimniss des Kreuzes anders, reiner, tiefer aufzufassen suchen, als die katholische Scholastik des Mittelalters und die protestantische des 17. und 18. Jahrhunderts.**) Aber wird nicht unsre andere Auffassung uns nur ein geringeres Maass von Verehrung und Dankbarkeit für den Gekreuzigten möglich machen? Im Gegentheil: Nach der alten Satisfaktionstheorie ist es eigentlich

*) Sebast. *Schmid* † 1696. „De passione Christi satisfactoria."

**) Bemerkenswerth das Urtheil v. *Ebrard* (K. G. II. S. 214), dass sich in der Satisfaktionstheorie „die ganze Aeusserlichkeit und Schwäche der scholastischen Theologie" zeige. Ferner *Lotze:* Grundzüge der Religionsphilosophie II. Auflage 1884, S. 93: „Es ist unmöglich, von einer Satisfaktion zu sprechen, welche die Ehre Gottes für ihre Kränkung durch die menschliche Sünde durch den Opfertod eines Einzigen erhalte." Ritschl (siehe Theologische Zeitschrift 1884, S. 175, Artikel v. Güder). „Die Ansicht dagegen, dass Christus durch die stellvertretende Erduldung der von den sündigen Menschen verschuldeten Strafe der beleidigten Gerechtigkeit oder dem Zorn Gottes Satisfaktion geleistet und damit die Gnade Gottes frei gemacht habe, wird durch keine deutliche und direkte Stelle im Neuen Testament begründet; sie beruht vielmehr auf einer Voraussetzung natürlicher Theologie, deren pharisäischer und hellenischer Ursprung feststeht." . .

in erster Linie die Gnade Gottes, also Gott, der durch das Kreuz auf Golgatha befreit, erlöst, anders gemacht werden musste. Nach unserer, wir wiederholen es aus Christi eigenstem Evangelium geschöpften Anschauung ist es aber nicht der unwandelbare, ewige Gott, „der Vater des Lichtes, bei welchem ist keine Veränderung noch wechselnde Beschattung" (Jakob 1,17) sondern *wir, wir* sind es, die durch Christi Werk überhaupt und sein Leiden in's Besonderes erlöst, mit Gott versöhnt, anders gemacht werden mussten. Mit um so grösseren Dankbarkeit werden darum wir zu jeder Zeit und namentlich an den Tagen der besondern Erinnerung an das Leiden des Erlösers einstimmen in jene frommen Weisen, deren eine bekanntlich beginnt: „O Haupt voll Blut und Wunden" und in deren schönsten einer der Sänger singt:

Tausend Dank Du treues Herz der Herzen,
Alles in uns betet an,
Dass Du unter Marter, Angst und Schmerzen,
hast für uns genug gethan."

Bücherschau

der

„Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz".

Usteri, Dr. theol. Joh. Martin, *wissenschaftlicher und praktischer Commentar über den ersten Petrusbrief.* — Zweiter Theil, die Abfassungsverhältnisse. Zürich, S. Höhr, 1887.

Dem ersten Theil seines Buches über den ersten Petrusbrief, welcher den Commentar enthält und in dieser Zeitschrift (Jahrgang 1887 S. 285 f.) bereits besprochen wurde, ist nun der zweite Theil gefolgt, welcher die sog. Einleitungsfragen behandelt. Er ist wesentlich kürzer ausgefallen als der erste, (S. 237 bis 347) wie nur recht und billig. Das Verfahren, einem ausführlichen Commentar erst nachträglich die Besprechung der historischen Verhältnisse der betr. Schrift folgen zu lassen, ist zwar ein ungewöhnliches, aber es lässt sich Manches dafür sagen. Für akademische Vorlesungen ist es sogar gewiss das richtige, indem nur auf diese Weise vermieden werden kann, dass in der Einleitung alles das vorangesetzt werde, was erst die Einzelerklärung dem Zuhörer darbieten und zu seinem geistigen Eigenthum machen kann. Ob auch für ein gedrucktes Buch, lässt sich eher tragen und es kann nicht verkannt werden, dass die Exegese vielfach von den Resultaten der historischen Untersuchung des ganzen Schriftstücks beeinflusst werden muss und umgekehrt, wie dies ja auch der Verfasser willig anerkannt hat, indem er S. 348 eine ganze Tabelle von Verweisungen aus dem ersten Theil auf den zweiten und aus dem zweiten auf den ersten zusammenstellt. Es ist bei ihm wohl auch für die Wahl gerade dieses Verfahrens das Gefühl nicht ohne Einfluss gewesen, dem er in den Schlussworten Ausdruck gibt: „das ist, dünkt uns, das Ungesunde rechts und links, dass man mit einer fieberhaften Ungeduld auf die Einleitungsfragen sich stürzt, sei's in apologetischer, sei's in kritischer

Voreingenommenheit und dass darüber die unbefangene Vertiefung in den Inhalt und das allseitige Aufsichwirkenlassen desselben Noth leidet.“ So begreiflich und achtungswerth aber auch dieser Standpunkt ist, so fragt es sich doch, ob von ihm aus die wirkliche historische Erkenntniss gewommen werden kann, oder ob nicht vielmehr die kritischen Fragen alle nur durch eine leichte, aber überall herumgehende Hülle erblickt werden können, welche es zu der nöthigen Schärfe des Sehens nicht kommen lässt.

Doch, genug von dieser Formfrage. Der historischen Untersuchung der Abfassungsverhältnisse des ersten Petrusbriefes kann im Allgemeinen dasselbe Lob gespendet werden, wie dem vorangehenden Commentar. Es ist eine sehr fleissige, eingehende Arbeit. Verfasser kennt den Stand der Frage, wenigstens wie er gegenwärtig in der deutschen Theologie sich gestaltet hat, vollständig, er hat Alles gelesen und in Betracht gezogen, was über seinen Gegenstand in den letzten Jahren geschrieben worden ist und verfährt nach gründlicher, umsichtiger Methode. Die Ansetzung des Briefes unter Trajan, wie sie von der Tübingerschule ausging, wird zunächst in Betracht gezogen, aber verworfen, mit Berufung auf die von Hilgenfeld vollzogene Aufgabe der älteren Anschauung von dem vermittelnd paulinischen Zweck des Schreibens. Die aus der trajanischen Christenverfolgung hergeleiteten Merkmale der Verfassungszeit werden als unzutreffend abgewiesen. Auch die durch v. Soden in die Bahn gebrachte Abfassung zur Zeit der Domitianischen Verfolgung wird abgelehnt, mit der zutreffenden Begründung, dass Ausläufer dieser Verfolgung in Kleinasien nicht nachzuweisen seien. Anderseits kann sich Verfasser auch mit der von B. Weiss beliebten vorpaulinischen Ansetzung nicht befreunden, da die Kenntniss des Römerbriefes nicht abzustreiten sei. Ueberhaupt bieten nach ihm die im Brief erwähnten Verfolgungsleiden der Leser zur Bestimmung der Abfassungszeit keinen Beitrag, da sie zu wenig spezielle Anhaltspunkte gewähren. Ebensowenig erlauben die Verfassungsverhältnisse, die der Brief voraussetzt, einen sichern Schluss, doch begünstigen sie eher die Abfassung in relativ früher Zeit, vor Ablauf des 1. Jahrhunderts, worauf auch namentlich die Form der Parusieerwartung hinweist.

Die Schwierigkeit dagegen, den Brief in das Leben des Petrus einzureihen, die nicht nur die kritische Schule, sondern auch B. Weiss so stark betonen, findet Verfasser nicht unüberwindlich. Man wisse über das Verhältniss des Petrus zu Paulus viel zu wenig, um urtheilen zu können, und dass Petrus von den judaistischen Irrlehrern so ganz schweige, erkläre sich daraus, dass ein alter Mann den Ueberblick über solche verwickelte Verhältnisse verliere (S. 265), eine Bemerkung, die doch schwerlich als wirklicher Gegengrund gelten kann. Sodann werden die Daten des Briefschlusses für die Frage verwerthet, Babylon wohl mit Recht auf Rom bezogen, woraus folge: „ist der Brief von Rom aus geschrieben, so ist die neronische Verfolgung terminus a quo“ (S. 273), womit die Weiss'sche Ansetzung des Briefes in die ersten Jahre des Petrus dahinfällt. Es bleibt somit, da nach dem Vorausgehenden ein späterer terminus ad quem unwahrscheinlich geworden, „die zweite Hälfte der sechziger Jahre als diejenige Zeit übrig, die dem geschichtlichen Begreifen des Briefes nichts in den Weg legt“ (S. 278).

Weiter untersucht Verfasser in einem zweiten Abschnitt die literarische Stellung und die kirchliche Bezeugung des Briefes mit dem Resultat, dass derselbe von den paulinischen Briefen wenigstens den Römerbrief mit Sicherheit voraussetzt, während dies beim Epheserbrief zweifelhaft bleibt und beim Jakobusbrief das umgekehrte Verhältniss eher wahrscheinlich wird. Mit dem Hebräerbrief wird Verwandtschaft constatirt, die es aber unentschieden lasse, welcher Seite die Priorität zukomme. Starker Einfluss der synoptischen Reden Jesu wird angenommen, dagegen sind die johanneischen Schriften jedenfalls jüngeren Datums, ebenso wie

der zweite Petrusbrief, gegen welchen überhaupt der erste Petrusbrief als Zeuge der Unechtheit auftritt. Später als I. Petri fallen auch der erste Clemensbrief und der Hirte des Hermas, sowie der Polykarpusbrief, welche Alle von seiner Einwirkung mehr oder minder deutliche Spuren zeigen. Ueberhaupt kann die äussere Bezeugung des Briefes bis zu Irenaeus und Clemens Alexandrinus hin sich derjenigen der meisten neutestamentlichen Schriften getrost an die Seite stellen. Etwas spitzfindig wird das Fehlen des Briefes im muratorischen Kanon erklärt. Der Brief habe, als von Rom ausgehend, nicht dorthin adressirt, der römischen Gemeinde länger unbekannt bleiben können und die „übrigens ja nicht unzweifelhafte Benützung durch Hermas habe den Ausschluss aus dem, diesem Epigonen nicht gewogenen Verzeichniss befördern können (S. 333).

Nach dieser Zurechtstellung des Sachverhaltes verwundert es, dass Usteri dennoch in seinem dritten Abschnitt, wo er die Verfasserfrage behandelt, von der so reichlich getroffenen Möglichkeit der einfachen Annahme der Authentie keinen Gebrauch macht. Er hätte das, wie er selbst erklärt, viel lieber gethan, ihn hält aber zurück, dass in dem Briefe doch genügend starke, auf den Petrus als Verfasser deutende Indicien sich nicht finden, sowie dass die Gewandtheit in der Handhabung der griechischen Sprache doch eher gegen die Autorschaft des Fischerapostels, wenigstens die unmittelbare in's Gewicht fällt. Aber es ist fast so gut, wie wenn Petrus selber der Verfasser wäre, denn seine Person steht hinter dem Briefe, nur mag das Schreiben von der Hand des *Silas* sein, dessen Vermittlung ohnehin der Briefschluss bezeugt. „Bald nach des Petrus Tod war allerdings für ihn ein rein gemüthlicher, aber psychologisch sehr begreiflicher und völlig zureichender Beweggrund vorhanden, pietätsvoll im Namen desjenigen Apostels, mit welchem er zuletzt noch verbunden gewesen, sein Sendschreiben abzufassen.“ Als zweiter Zeuge für die Authentie der Gedanken stand ihm Markus zur Seite, so dass wir zu der That, wenn nicht die Worte, so doch die Gedanken des Apostelfürsten in dem Briefe besitzen (S. 346).

So die Lösung, auf welche die gründliche und gewissenhafte Arbeit hinauskommt. Die kritische Richtung wird davon vielleicht den Eindruck haben: pourquoi tant de bruit pour une omelette! Die gründliche Gelehrsamkeit, die fast verschwenderisch über die ganze Schrift ausgegossen ist, steht zu diesem kleinen Resultat, das wenn auch von andern neueren Forschern noch vertreten doch im Ganzen mehr an die Zeiten eines Eichhorn und Bertholdt erinnert, einigermassen in Widerspruch. Diejenigen, die nun einmal an die Bibelbuchstaben gebunden sind, werden es dem Verfasser kaum verzeihen, dass er das am Eingang stehende Petrus, Apostel Jesu Christi, doch nur bedingt gelten lässt und die reinhistorisch Forschenden werden die Schwierigkeiten, die der apostolischen Abfassung entgegenstehen, durch die Silashypothese nicht gehoben finden. Und hier kommt eben doch die ängstliche, zaghafte Stellung zu der Kritik der traditionellen Annahme, wie wir sie bei dem Verfasser zu Anfang fanden, zum Ausdruck. Uns ist es im Gegensatz zu ihm keinem Zweifel unterworfen, dass der Brief frühestens der Zeit des Trojan angehört und dass, wie Schwegler schon gesehen, hat nicht nur dessen Christenverfolgung, sondern bereits schon deren Darstellung im Briefwechsel des Plinius dem Verfasser des Briefes bekannt sind. Das wird freilich nur der verstehen, welcher das werdende Christenthum auch in seinen literarischen Erzeugnissen von dem grossen Strome der Zeitbildung nicht zu ängstlich abschliesst und namentlich durch die kleine aber meisterhafte Schrift Hitzig's „zur Kritik paulinischer Briefe“ von 1870 auf die zahlreichen Beziehungen der neutestamentlichen Literatur zu den literarischen Produkten der römischen Kaiserzeit aufmerksam geworden ist. Doch lässt sich diese Sache nicht so nebenbei erledigen. Rezensent scheidet vielmehr von der besprochenen Schrift mit dem Eindrucke, dass

sie in vielen Beziehungen musterhaft, im Resultate aber wegen eines doch schliesslich in dogmatischen Rücksichten liegenden Hindernisses der Sehkraft nicht so fruchtbar für die Forschung ausgefallen ist, wie es die aufgewendete Arbeit verdiente. St.

Notiz des Verfassers. Leider hat sich im I. Theil meines Commentars beim Druck in den textkritischen Bemerkungen ein Fehler eingeschlichen, um dessen Berichtigung ich meine Leser bitte: Es soll S. 201, Anm. 1, Zeile 3 von unten, umgekehrt heissen: Lachmann, Treg. Weste.-Hort haben mit der artikellosen Lesart nur Sin., A c eine Min. gegen, aber B K L P etc. und den LXX Text für sich. Ihre Lesart ist also stärker bezeugt. Dr. J. M. Usteri.

Wahle, Dr. Gustav Fr. *Garnisonpfarrer in Graudenz, das Evangelium nach Johannes ausgelegt.* Gotha, F. A. Perthes 1888. 714 S.

Der Verfasser will die Arbeit am Johannesevangelium gleichsam von frischem aufnehmen und vor allem, ohne die kritischen Fragen ungebührlich zurückzustellen, den Leser wirklich in die Vorlage einführen und ihre Grundgedanken zusammenhängend entfalten. Er thut das jedoch von einem Standpunkte aus, der ihm die ganze grosse wissenschaftliche Arbeit, welche die Kritik an diesem Evangelium geleistet hat, als verkehrt und falsch erscheinen lässt, so dass sein Commentar ganz in den Spuren von Godet und Keil wandelt, und das Eigene und Neue auf geringe Einzelheiten sich beschränkt. Die Wunder werden einfach als historisch angenommen, die von der Kritik begründete symbolische Auffassung leuchtet dem Verfasser nirgends ein, sogar bei der Hochzeit zu Kana findet er, dass von solchen Ideen in der Erzählung nicht das Mindeste angedeutet sei. Eigenthümlich nimmt sich daneben aus, dass bei der Geschichte von Jesu Wandeln auf dem Meere auf einmal die rationalistische Erklärung hervortritt, nach welcher Jesus nicht *auf,* sondern nur *an* dem Meere hingegangen sei, ohne dass man übrigens auch nur durch ein Wort erführe, dass diese Erklärung von Paulus herrührt. — Hat demnach der neue Commentar für die Wissenschaft wohl nur untergeordneten Wert, so begreift man auch nicht recht, was er neben der viel lebensvolleren Godet'schen Darstellung dem buchstabengläubigen Publikum noch bieten soll. St.

Stöckl's Geschichte der neuern Philosophie. — *Ein Betrag zur Beurteilung des Ultramontanismus von Theodor Weber.* — Gotha, b./F. A. Perthes 1886. S. 50, kart. M. 1.20.

Weber in Breslau will mit dieser kleinen aber gutdurchdachten Schrift unsere Aufmerksamkeit auf ein neueres Erzeugniss römischer Wissenschaft und damit auf den Ultramontanismus überhaupt hinlenken. 1883 erschien nämlich von Dr. Alb. Stöckl, ordentlicher Professor der Philosophie und Mitglied der römischen Akademie des h. Thomas eine „Geschichte der neuern Philosophie von Baro und Cartesius bis zur Gegenwart.“ In derselben bemüht sich der Verfasser mit einem grossen Aufwand von Gelehrsamkeit darzutun, wie durch die „Revolution“, als welche er die Reformation des 16. Jahrhunderts bezeichnet, eigentlich alles Übel in die Welt gekommen sei. Die ganze, seit jenen Tagen datirende Entwickelung der neueren Philosophie betrachtet er als eine verfehlte, und zwar darum, weil sie in vollem Maasse von dem Rechte aller wahren Wissenschaft Gebrauch macht, ohne jede andere Rücksicht nach der Wahrheit und nur nach dieser zu forschen. Dagegen wünscht er die mittelalterliche Scholastik, bereichert durch einige Ergebnisse der neuern Naturwissenschaft, wieder zu erwecken. Wie aber Stöckl ganz richtig erkennt, dass das Recht rücksichtslos wissenschaftlicher Forschung sich an der befreienden Reformation gross genährt hat, so wirft er dieser auch mit gutem Grunde vor, dass sie den modernen Staat schaffen half, was nach ihm

freilich einen Triumph der Materie über den Geist bedeute. Die römische Kirche repräsentirt nämlich nach seiner Meinung kurzweg den Geist.

Weber mahnt mit Recht, dass dieser moderne Staat es nicht unterlassen sollte, als seine besten Bundesgenossen gegen den ihm stets gefährlicher werdenden Ultramontanismus die wirksamsten, nämlich die religiösen, sittlichen und wissenschaftlichen Mächte der Gegenwart auf den Kampfplatz zu rufen.

„Religiöse Wandlungen." Unter diesem Titel veröffentlicht *Eduard von Hartmann* im 8. Heft der Monatsschrift *„Die Gesellschaft"* einen Aufsatz, der durch seine Wahrheiten und durch seine Irrthümer so interessant ist, dass wir ihn auch hier mit einigen Worten besprechen wollen. Es führt Ed. von Hartmann den Beweis, wie der antiliberale Wind, der durch das neue deutsche Reich und dessen Jugend weht, dem Wachsthum des liberalen Protestantismus nachtheilig geworden sei, ja wie selbst in der Schweiz das Häuflein der liberalen Theologen und sein studentischer Nachwuchs immer mehr zusammenschwinde, wie eine ganz äusserliche, kalte, gesinnungslose und katholisirende Kirchlichkeit an Stelle der gesinnungsvollen liberalen Opposition zu treten beginne. Man möchte gerne der drohenden staatlichen und gesellschaftlichen Auflösung einen Damm entgegensetzen und glaubt in der Kirche eine solche conservative Macht gefunden zu haben. Unsere gebildete Jugend ist heute weit ungläubiger als in irgend einem der vorhergehenden Geschlechter die Jugend es war; aber sie *spricht* nicht mehr von ihrem Unglauben, weil ihr das Pathos der Wahrheit selbst in seiner negativen Gestalt abhanden gekommen ist. Sie ist skeptisch und indifferentistisch, fachstreberisch und genusssüchtig und desshalb gleichgültig gegen die Unwahrhaftigkeit, die in dem äussern Anschluss an eine ihr innerlich völlig entfremdete Kirche liegt. Das Pathos der Negation hat sich in die Kreise der Halbbildung und Unbildung geflüchtet und treibt hier seine Propaganda um so erfolgreicher, als ihm das berechtigte Gefühl der Ueberlegenheit über die skeptische Gesinnungslosigkeit und Idealloşigkeit der Gebildeten zur Seite steht. So wächst die kirchenfeindliche Schicht; die es am ernstesten mit der Kirche meinen, beschreiten den Weg der allmäligen Rekatholisirung, da sie die Kluft zwischen sich und dem unfehlbaren Papstthum mit Recht für viel schmaler erkennen, als die andere zwischen sich und dem Zeitgeist. Darum hängen sie sich an die Rockschösse des Katholicismus.

Ed. v. Hartmann geht dann mit Biedermann, O. Pfleiderer und Lipsius in's Gericht, denen er zwar das Pathos der Wahrheit nicht abspricht, aber unphilosophische Halbheit vorwirft. Ueber sie hinweg treten übrigens völlig unspeculative Theologen in den Vordergrund der Zeitinteressen. Eine solche Theologie — er schildert offenbar die Ritschlesche — welche sich gegen alles Metaphysische nicht nur als Skeptizismus, sondern als negativ-dogmatischer Agnosticismus kehrt, passt vortrefflich zu der verächtlichen Metaphysikscheu unserer Tage überhaupt und zu dem religiösen Indifferentismus unserer gebildeten Kreise insbesondere. Sie hat es bei ihrer Gleichgültigkeit gegen die christlichen Dogmen sehr leicht, sich mit dem Schein geschichtlicher Unbefangenheit und wissenschaftlicher Exaktheit zu umgeben und kann der Negativität der philosophischen und historischen Kritik unbedenklich grosse Zugeständnisse machen: denn sie behält sich vor, nach allen diesen doch nur scheinbaren Zugeständnissen plötzlich mit beiden Beinen in das positive Kirchenthum hinein zu springen, wie die ungläubigen conservativen Gesellschaftskreise es wünschen und brauchen. Diese Theologie geht wohlweislich um den angeblichen Kern des Christenthums, der nicht mehr kirchlich-dogmatisch sein soll, wie die Katze um den heissen Brei herum. Für das praktische Bedürfniss genügt ihr die landläufige Kanzelphraseologie: aber sie bedenkt nicht, dass dieselbe nur von dem stillschweigend vorausgesetzten Dogmengebäude ihren

Sinn erhält und nach dessen Beseitigung jeden Sinn verliert. Diese Zeiterscheinung bezeichnet Ed. v. Hartmann als eine neue Phase der Selbstzersetzung des Christenthums und als ein interessantes Symptom von der Nähe des Endes. Höret die gedankenlose Nachwirkung der gewohnten Kanzelphraseologie auf, so werden die Einen von jedem Christhum sich abwenden, die Andern zum Katholicismus zurückkehren. Der Katholicismus hat ganz recht, wenn er die Selbstzersetzung des Christenthums nur als eine den Protestantismus betreffende Erscheinung gelten lassen will; denn nur das Lebendige kann sterben. Eine Mumie ist vor Verwesung sicher, aber sie ist nicht davor sicher, dass sie nicht einmal bei irgend einer starken äusserlichen Erschüttung in Staub zerfällt.

Einst hatte das Christenthum den Vorzug, einer Menge von Bedürfnisssen der Menschheit Befriedigung anzubieten oder zu verheissen; heute sind dieselben Bedürfnisse in besserer Weise in staatlichen und socialen Formen ohne religiösen Hintergrund befriedigt, die damals neuen Ideale gleichsam säcularisirt. Das Ideal des jüdischen Messiasreichs sei im modernen Kulturstaat annähernd verwirklicht: an die Stelle des Verzehrs-Kommunismus der ersten Christengemeinde sei die fruchtbarere Dauerform des Produktiv-Kommunismus oder Socialismus als irdisches Glückseligkeitsideal getreten. Die Gegenwart kenne keine Sclaverei und Leibeigenschaft mehr, die Schlagworte der französichen Revolution und die Durchführung der demokratischen Prinzipien haben mit religiösen Glaubenssätzen nichts mehr zu thun. Die Versicherungsgesellschaften, einst ein Hauptmittel der urchristlichen Propaganda, haben sich in der Gegenwart von der Kirche völlig losgemacht und nehmen ihr mehr und mehr auch die Wohlthätigkeit, die Armenpflege und die Krankenpflege aus den Händen. Dasselbe gilt von der Schule. Die katholische Kirche hat die scheinbar weltlichen socialen Vereine unter geistlicher Leitung zu behalten verstanden, sie wusste ferner der Vergnügungsunternehmer (maître de plaisir) des katholischen Volkes zu bleiben und dem Belustigungstrieb eine kirchliche Weihe zu geben und übt durch die Beichte eine grosse Macht aus, indem sie die unbotmässigen Glieder der Kirche fühlen lässt, dass sie die Macht hat, ihren innern Familienfrieden zu stören und ihr wirthschaftliches Gedeihen zu schädigen. Dazu kommt die Benutzung der Furcht vor den Höllenstrafen und vor Beerdigung in ungeweihter Erde. Als ganz besonders bedenkliches Zeichen dafür, dass selbst bei denjenigen, die es mit den Interessen des Jenseits ernst nehmen, die Macht der Kirche und die Bedeutung des Christenthums im Schwinden sei, bezeichnet Ed. v. Hartmann das Wiederauftauchen und Umsichgreifen der antiken Mysterien unter dem Namen des *Spiritismus*. Das Evangelium von der Auferstehung Jesu demokratisirte die Mysterien. Dem modernen Menschen genügen aber die neutestamentlichen Berichte nicht, er will sie nur glauben, wenn er empirisch sich davon überzeugen kann, dass überhaupt Verstorbene fortleben und Lebenden wieder erscheinen können; dann bedarf es aber des Umweges durch den Glauben an die Auferstehung Christi nicht mehr. Das Christenthum darf sich darauf gefasst machen, in diesem modernen Mysteriencultus einen nicht zu unterschätzenden Konkurrenten auf dem Platze zu finden, der zwar stiller wirbt als die politische und humane Freiheits- und Gleichheitsschwärmerei, als die Socialdemokratie, der Staatssocialismus, das private Versicherungswesen und die weltliche Vereinsthätigkeit, dafür aber auch gerade diejenigen Individuen für sich in Beschlag nimmt, welche durch ihre zugleich transcendenten Wünsche und optimistischen Erwartungen in früherer Zeit das werthvollste Menschenmaterial für die Propaganda des Christenthums abgegeben haben würden. Ed. v. Hartmann erblickt darin einen sonderbaren Umweg, welchen die Kulturgeschichte einzuschlagen beliebe, um der indischen Weltanschauung unter den occidentalischen Kulturvölkern erst wieder einmal eine Stätte zu bereiten und so die Verschmelzung von

christlicher und indischer Weltanschauung vorzubereiten, ohne welche „die Religion der Zukunft“ nicht eine höhere Entwicklungsstufe als das Christenthum repräsentiren könne.

Es kann nicht meine Aufgabe sein, die Stellung des freisinnigen Protestantismus zum Hartmannischen Pessimismus zu erörtern. Wo die Anschauungen so diametral auseinandergehen, ist es schwer vom Gegner zu lernen und doch ist so viel Wahrheit in dem von Hartmann Angeführten.

Vor Allem aus ist leider die vernichtende Kritik der ganzen Haltlosigkeit einer theologischen Richtung, die nach der Wahrheit im Grunde gar nichts mehr fragt, sondern nur nach Urtheilen resp. Phrasen, die sich als brauchbar erweisen, um auf die Leute den gewünschten kirchlichen Einfluss zu erlangen, nur allzu berechtigt. Wir sind gewiss nicht der Ansicht, abstrakt philosophisches Studium, ein vorwiegendes Sichversenken der Theologen und überhaupt der Gebildeten in die Metaphysik für das Erste oder gar das Einzige zu betrachten, was unsere Theologie und unsere Kirche wieder zu einer Lebensmacht ersten Ranges, zur eigentlichen Grossmacht auf dem Gebiete des Geisteslebens machen könne; aber wir halten es mit Hartmann für eine Schande, dass in theologischen Kreisen nicht bloss die eigentliche Metaphysik, sondern die Philosophie überhaupt, wenigstens die spekulative Philosophie, so ausserordentlich verachtet und vernachlässigt wird. Es wäre das eine Schande für das Geschlecht einer jeden Zeit, die grösste aber ist es für das Geschlecht unserer Zeit, in der selbst die Naturforscher das Bedürfniss haben, die unendliche Fülle ihrer Detailforschungen zu einer einheitlichen, grossen, in sich geschlossenen Weltanschauung zusammenzufassen, bei der sie, ob auch vielleicht in noch so unglücklicher Weise — wir denken an Häckels Hypothese — in metaphysische Speculation sich einlassen, oder wenigstens sich getrieben fühlen, das Gebiet des exakten Wissens von dem der philosophischen Speculation klar abzugrenzen und dabei auch der letztern ihre volle Bedeutung zuzugestehen, wie Virchow es gethan. In einer Zeit, da die breiten Massen des Volkes, welche von socialen Bestrebungen erfasst sind, eine einheitliche, ob auch noch so seltsam gestaltete Weltanschauung sich zu bilden suchen, die auf dem Glauben an die Bestimmung aller Menschen zu gleicher irdischer Glückseligkeit beruht, also auch durchaus auf einer metaphysischen Speculation und nicht auf einer empirischen Thatsache, in einer solchen Zeit ist es wirklich eine Schande, gerade die Mehrzahl der Theologen ungläubig der Metaphysik und damit eigentlich aller Philosophie den Rücken zuwenden und auf den Standpunkt der gewöhnlichsten Opportunität, die nach dem für den Augenblick Wirksamen zulangt, sich stellen zu sehen.

Was nun die andern concurrirenden Zeitmächte betrifft, die nach Hartmann der Theologie den Rang abgelaufen und die protestantische Kirche kalt gestellt haben, ist unsere Meinung folgende: Das modere Staatsideal steht doch noch um ein Ziemliches selbst hinter dem Traum eines jüdischen Messiasreiches, geschweige hinter dem Ideal des christlichen Gottesreiches zurück. Zu beiden gehörte als integrirender Theil ein Zustand des Friedens und zwar nicht des sogenannten „bewaffneten“, sondern jenes Friedens, in dem die Schwerter und Spiesse zu Pflugschaaren, Sicheln und Rebmessern umgeschmiedet werden. Wo ist der moderne Staat, der diesen Friedenszustand verwicklicht darstellen würde? Es machen sich ja unverkennbar Friedensbestrebungen geltend, aber soweit sie irgendwie principiell ernst gemeint sind und nicht blos auf Verlängerung des Waffenstillstandes zum Zwecke ausreichenderer Kriegsrüstung gerichtet sind, gehen sie ja eben gerade von religiös gestimmten Leuten aus, wenn auch nicht von einer bestimmten Kirche. Unter diesen Friedensaposteln aber findet sich gerade der Protestantismus am stärksten vertreten. Soll der moderne Staat zum Kulturstaat sich erheben und nicht zum Polizeistaat zuzücksinken, so wird sich nie das religiöse und das

kirchliche Leben als etwas, das den Staat gar nichts angehe, ignoriren lassen: überall da, wo eine Staats- oder Volksschule existirt, muss nothwendig der Staat auch zu Religion und Kirche in ein bestimmtes Verhältniss treten und da wird es sich eben doch zeigen, dass es allein der freisinnige Protestantismus ist, welcher die Befähigung in sich trägt, seinen Religionsunterricht so zu gestalten, dass er mit dem übrigen Schulunterricht nicht in innern Widerspruch geräth.

Mag ferner die Staatsmaschinerie noch so sehr vervollkommnet werden, dass alle ihre tausend und abertausend Räder mit vollendeter Sicherheit ineinander greifen, ohne die Triebkraft religiöser und daraus fliessender sittlicher Gesinnung bleibt die ganze Maschine stehen und vom blossen Eigennutze bewegt erfährt sie Explosionen der entsetzlichsten Art. Auch da hat doch wirklich bisdahin der Protestantismus das reichste Verständniss für die sittlichen Aufgaben auf weltlichem Gebiete an den Tag gelegt. Der Katholicismus hat es nicht weiter gebracht als zum jährlich wiederkehrenden Verdammen aller Grundsätze des modernen Staatslebens. Damit wollen wir nicht läugnen, dass die deutsche Kirche durch ihre völlige Hingabe an den Dienst des Absolutismus in Gefahr steht, alle Wurzeln, die sie mit dem vorwärtsstrebenden Volksgeist und Volksleben verbinden, sich abzugraben. Wird sie dadurch in der Fürstengunst steigen und durch diese über die katholische Kirche emporgehoben oder auch nur ihr gleichgestellt werden? Unmöglich! denn sie kann, so lange noch ein Rest ihrer Prinzipien der Glaubens- und Gewissensfreiheit in ihr übrig bleibt, niemals die gleich wirksamen Dienste zur Knechtung der Völker leisten, wie die katholische Kirche mit ihrem Prinzip der unbedingten Autorität resp. der Beugung unter dieselbe. Die deutsche Kirche, obgleich bisher der Schutz und Schirm des Protestantismus und dessen Leuchte, ist aber Gottlob nicht die einzige protestantische Kirche.

Wenn Ed. v. Hartmann die kühne Behauptung aufstellt, die Gegenwart kenne keine Sclaverei und Leibeigenschaft mehr, so muss uns das bei einem so weit blickenden Manne, der sonst zwischen Name und Sache so scharf zu scheiden weiss, billig wundern. Es sind ihm doch gewiss die Verhältnisse der irischen Pächter, der norddeutschen Güterarbeiter und der Prostituirten in allen Ländern bekannt, bekannt auch die jämmerlichen Zustände der belgischen Fabrikindustrie — und die Unzulänglichkeit aller blos staatlichen Mittel zur Abhülfe dagegen, auch wenn es nicht, wie das ja noch meist der Fall ist, am guten Willen zur Abhülfe fehlen würde. Wie kann ein Mann vom Geiste E. v. Hartmann und von seiner Weltkenntniss dazu kommen, zu schreiben: „Die Schlagworte der französischen Revolution und die Durchführung der demokratischen Prinzipien haben mit religiösen Glaubenssätzen nichts mehr zu thun?" Hält er wirklich für möglich, dass es ein Gefühl der Brüderlichkeit gebe ohne den Glauben an einen gemeinschaftlichen himmlischen Vater, eine Ueberzeugung von der Gleichheit der Menschen, die auf eine andere Grundlage als auf den Glauben der gemeinsamen Gotteskindschaft sich stützt, eine Begeisterung für bürgerliche, politische und sociale Freiheit, die des Glaubens an sittliche Freiheit entbehren könnte? Ich denke, was er mit voller Wahrheit der Kanzelphraseologie prophezeit, dass sie haltlos in sich zusammenbrechen müsse, sobald dem Volke zum Bewusstsein komme, dass kein wahres d. h. aufrichtig gemeintes dogmatisches System sie mehr stütze, das gilt von dieser politisch-socialen Phraseologie in nicht minderem Grade.

Ed. v. Hartmann redet ferner davon, dass „die fruchtbarere Dauerform des Produktiv-Kommunismus oder Socialismus" den urchristlichen blossen Konsums-Kommunismus aus dem Felde geschlagen habe. Ob E. v. Hartmann, hierin seinen Pessimismus und Kriticismus verläugnend, an ein *Dauerform* des Produktiv-Kommunismus glaube, wollen wir nicht untersuchen und uns auch nicht dabei aufhalten nachzuweisen, dass die christliche Kirche denn doch nicht in ihren so-

cialen Bestrebungen beim Verzehrs-Kommunismus der urchristlichen Gemeinde zu Jerusalem stehen geblieben ist: wir wollen überhaupt die Stellung der protestantischen Kirche zur gegenwärtigen socialen Bewegung in's Auge fassen. Ist es da wirklich so verkehrt und ein Zeichen innerer Zersetzung, dass die protestantische Kirche mit Ausnahme der Fraktion der christlich-socialen Partei unter Stöckers Leitung sich nicht als Kirche unter die socialen Parteien eingereiht hat? Gewiss hat sie damit auf scheinbaren augenblicklichen Erfolg, auf äussere Macht verzichtet und gerade der freisinnige Protestantismus hat sich hierin vom Katholicismus und von jener christlich-socialen Partei überholen lassen: aber nach meiner innersten Ueberzeugung zum Segen der Sache selbst und zu seinem eigenen Segen. Die verschiedenen national-ökonomischen Parteien tauchen auf und verschwinden wieder, die sociale Frage bleibt und die protestantische Kirche thut wohl daran, mit keiner jener Parteien sich zu identifiziren. Heisst das aber so viel, als von diesem ganzen, so unendlich wichtigen Lebensgebiete sich ferne halten und auf allen Einfluss in diesen zeitbewegenden Kämpfen Verzicht leisten? O gewiss nicht. Die sociale Frage ist ihrem tiefsten, innersten Kerne nach die religiöse Frage, die Frage des guten Willens zu helfen; darum wird sie nie ohne Mitwirkung religiöser Faktoren gelöst werden, aber freilich auch niemals durch Identifizirung der Religion mit einem bestimmten nationalökonomischen System. Die Kirche thut darum sich und der socialen Bewegung den besten Dienst, wenn sie, auch da jeden Dogmatismus verneinend, den lebendig machenden christlichen Geist der Consolidarität pflegt, ohne ihn an den tödtenden Buchstaben eines nationalökonomischen Systems zu binden. Wenn bei allen edeln und treugemeinten socialen und socialistischen Bestrebungen Protestanten, die treu zu ihrer Kirche stehen — es brauchen nicht nothwendig gerade Pfarrer zu sein — mit dabei sind, ja in vorderster Linie stehen, so wird das der socialen Bewegung und dem Protestantismus mehr nützen, als wenn die Geistlichkeit als solche bei den socialen Parteien die Hand im Spiel hat oder gar deren Leitung an sich zu reissen sucht, meist nicht um der Sache selber willen und auch nicht mit wahrem Verständniss für die Sache, sondern nur um die Bewegung bestimmten kirchlichen Sonderinteressen dienstbar zu machen.

Ob nun die protestantische Kirche durch die weltliche Organisation des Armenwesens, der Krankenpflege und des Versicherungswesens an realem Einfluss auf das Volksleben verloren habe, ist gewiss auch noch eine offene Frage, die E. v. Hartmann allzu rasch bejaht. Wir hoffen, dass die sämmtlichen Liebeswerke, die jetzt noch in der Hand der innern Mission liegen und dadurch mit dogmatischen Bestrebungen verquickt und durch dieselben beeinflusst sind, mehr und mehr auf confessionsfreien, aber darum keineswegs religionslosen Boden hinübergeleitet werden. Da erst wird sich dann so recht überzeugend herausstellen, dass ein erfolgreiches Wirken auf diesem Gebiete ohne religiöse Gesinnung und Triebkraft nicht möglich ist, dass aber die nöthige religiöse Wärme, Begeisterung und Opferfreudigkeit aus freier protestantischer Ueberzeugung einstweilen vielleicht noch seltener, aber dafür um so reiner hervorgeht als aus dogmatisch gebundener Ueberzeugung. Ich habe dabei zunächst die Krankenpflege im Auge. Dass es ohne Zuhülfenahme der religiösen Gesinnung und der corporativen Gestaltung der Schwestern zu einem bestimmten Verbande nicht möglich ist, brauchbare Krankenpflegerinnen in hinlänglicher Zahl heranzubilden, das muss gern oder ungern auch von ärztlicher Seite zugegeben werden. Der freisinnige Protestantismus ist nun auf diesem Gebiete erst vor so kurzer Zeit in die Konkurrenz der Liebesthätigkeit eingetreten, dass selbstverständlich noch nicht auf grosse Erfolge hingewiesen und auch die erlangten, immerhin erfreulichen und ermuthigenden Resultate keiner bestimmten Kirche oder Partei gebucht werden können: aber wir sind voll-

berechtigt anzunehmen, dass der betretene Weg zu Ergebnissen führe, deren sich in gleicher Weise die gemeinnützigen Bestrebungen und der freisinnige Protestantismus wird erfreuen dürfen. Dabei betonen wir, dass wir vom Standpunkt des freisinnigen Protestantismus aus nicht eine Bekenntnisskirche, sondern eine von innerem und äusserem Zwange freie, die verschiedenen Richtungen umfassende Volks- und Landeskirche anstreben und von ihr allein erwarten, dass sie als eine wirkliche Macht im Leben der Gegenwart sich erweise. Einstweilen haben wir eine solche Kirche erst in einigen Kantonen der Schweiz, aber diese kleinen Anfänge berechtigen zu den schönsten Erwartungen für die Zukunft. Was nun endlich die der Kirche angeblich so gefährliche Macht des Spiritismus betrifft, so halten wir dafür, es werden allerdings wie für jede Zeit, so auch für das Geschlecht der Gegenwart jene Naturen die festesten Stützen einer Kirche, also auch der protestantischen Kirche bilden, welche mit einer gewissen mystischen Tiefe und Innigkeit in die dem Verstande nie völlig sich enthüllenden Mächte des Gemüthes sich versenken und daraus in der einen oder andern Form die Gewissheit des ewigen Lebens schöpfen; allein wir suchen diese tiefgründenden Geister nicht in den Reihen derer, welche, dem Triebe der Neugier folgend, Aufschlüsse über's Jenseits zu erlangen suchen, sondern meinen, gerade tiefer angelegte Naturen werden am wenigsten dem Schwindel des Spiritualismus zum Opfer fallen. Wir halten es also nicht für einen Schaden, sondern für einen grossen Gewinn, wenn Alles, was nach Geisterseherei und Todtenbeschwörung riecht, vom Zusammenhang mit dem christlichen Unsterblichkeitsglauben sich losmacht und der christlichen Kirche den Rücken zuwendet, denn nur dabei ist Abklärung über diese schwierigsten Fragen innerhalb der Kirche selber möglich.

Eine Erneuerung der Kirche halten auch wir für nöthig, aber wir erwarten dieselbe nicht von der Aufnahme buddhistischer Elemente in die Kirche der Zukunft, sondern von der tiefern und freiern Erfassung und Geltendmachung des Geistes Jesu.

C. W. Kambli.

Bekanntmachung.

Aus Mitteln der *Carl Schwarz-Stiftung* kommt am 19. November 1889 ein Preis von *Fünfhundert Mark* zur Auszahlung für die beste Arbeit über folgendes Thema:

Die Bedeutung der Schrift von Carl Schwarz über: „Das Wesen der Religion" für die Zeit ihrer Entstehung und für die Gegenwart.

Die Arbeiten sind, in deutscher Sprache und von einer anderen Hand als derjenigen des Verfassers *deutlich* geschrieben, mit einem Motto versehen, bis zum 1. August 1889 an das *Dekanat der theologischen Fakultät zu Jena* einzusenden. Ein mit demselben Motto beschriebener verschlossener Zettel, den Namen des Autors enthaltend, ist beizufügen.

Sämtliche eingereichte Arbeiten können nach Veröffentlichung des Urteils zurückgefordert werden. Auch die gekrönte bleibt Eigentum des Verfassers.

Sollte keine der gelieferten Arbeiten den wissenschaftlichen Anforderungen genügen, so behalten wir uns vor, eine neue Konkurrenz auszuschreiben.

Das Preisrichter-Kollegium der Carl Schwarz-Stiftung.

Im Auftrage:

D. Otto Dreyer, Superintendent in Gotha.

Zur Charakteristik der Schriftgelehrten im Neuen Testament aus den „Sprüchen der Väter".

Von Lic. *K. Marti*, Pfarrer in *Muttenz* (Baselland).

I.

Das Neue Testament und die „Sprüche der Väter"*) stammen nicht aus der gleichen Zeit. Denn auf alle Fälle sind die Traktate der Mischna, zu welchen die „Sprüche der Väter" gehören, mindestens ein ganzes Jahrhundert später als die jüngsten Schriften des Neuen Testaments. Aber obwohl erst im dritten Jahrhundert gesammelt und redigirt, enthält die Mischna doch vielfach einen Traditionsstoff, der in's erste christliche Jahrhundert und noch weiter zurückreicht; dazu kommt noch, dass der Charakter der Schriftgelehrten, deren Werk die Mischna ist, im Lauf der Jahrhunderte sich gleichblieb, so sehr auch die Verhältnisse wechselten. Diese relative Unveränderlichkeit rührte davon her, dass ihr Ziel über diese Zeit und Welt mit ihrem Wechsel hinausreichte, sie strebten darnach, die Thora d. i. das Gesetz zu erfüllen, sie richteten sich nach den sich gleichbleibenden Geboten Gottes, und ihre Ueberzeugung war fest, dass, wenn sie im Halten des Gesetzes es strenge nehmen, sie darauf vertrauen dürften, Gott werde das Andere schon besorgen. So kümmerten sie sich nicht um die Politik, und die Wechselfälle des Staates konnten ihnen darum nichts anhaben, sie allein gingen desshalb auch, ohne Schaden zu nehmen, aus, als im Jahre 70 n. Chr. durch die Römer der letzte Rest einer staatlichen Selbstständigkeit der Juden vernichtet wurde. Ja, man darf wohl sagen, wenn es gestattet ist, Kleines mit Grossem zu ver-

*) Zugänglich sind „die Sprüche der Väter" jedermann durch die Ausgabe von *Strack*, Herm. L., פִּרְקֵי אָבוֹת „die Sprüche der Väter", ein ethischer Mischnatractat mit kurzer Einleitung, Anmerkungen und einem Wortregister. Karlsruhe und Leipzig, H. Reuther 1882. Die zweite Auflage soll dies Jahr noch erscheinen. Das letzte sechste Kapitel der „Sprüche" ist, weil erst später hinzugekommen, bei der obigen Darstellung nur nebenbei berücksichtigt. Auch innerhalb der übrigen fünf Kapitel finden sich spätere Sprüche; doch war es für uns aus unten erörterten Gründen nur gelegentlich nothwendig, dies in der Darstellung anzuführen. In gleicher Weise hat *Strack* auch die wichtigen Tractate: *Joma*. Der Mischnatractat „Versöhnungstag" 1888 und *'Aboda zara*. Der Mischnatractat „Götzendienst" 1888 herausgegeben.

gleichen, und wenn auch die Schriftgelehrten noch so sehr von den Propheten verschieden sind, dass, wie einst Jeremia den Glauben Israels beim Zusammenbrechen des alten Staatswesens, so *sie* den Glauben der Juden beim definitiven Zerfall ihrer politischen Selbstständigkeit vor dem Untergange gerettet haben. Ihre Autorität konnte durch die römischen Waffen nicht gebrochen werden, sie blieb und wurde noch verstärkt; denn, wer immer sich jetzt noch als Jude fühlen wollte, konnte dies nur thun, indem er bei den Schriftgelehrten in die Schule ging, und indem er ihre Satzungen innerhalb des Spielraumes beachtete, der auch jetzt noch offenstand, als die Sorge für die staatliche Ordnung den Juden vom fremden Volke ganz abgenommen war, und der auch nicht einmal viel verengert erscheinen musste, weil schon vorher die Schriftgelehrten die Politik nicht zu ihrem Gebiete zählten.

Noch von einer andern Seite lässt sich zeigen, dass wir vielfach auch später Redigiertes zur Charakteristik der Schriftgelehrten um die Zeit Jesu benutzen dürfen. Es finden sich nämlich im Neuen Testament manche Theologumena, die, wenn sie auch mit einem schwachen Faden an die Peripherie des Christenthums gehängt werden können, doch immer noch durch ihre Form die fremde Herkunft beweisen, und die in der Schulweisheit der Schriftgelehrten die auffallendsten Parallelen haben. An eine Entlehnung aus dem Christenthum, dem sie nicht recht anpassen, durch die Schriftgelehrten ist kaum zu glauben; vielmehr haben die neutestamentlichen Schriftsteller solche exotische Gewächse auf den Boden des Christenthums hinüberverpflanzt. Ich möchte hier nur ein paar significante Beispiele zur Sprache bringen und manches andere, das wohl nicht so frappant ist, aber mir ebenfalls unzweifelhaft vorkommt, unerwähnt lassen.

Jeder Bibelleser wundert sich, wenn er an 1 Petri 1,12 kommt, über den Zusatz, dass „auch die Engel gelüstet zu schauen“ das jetzt den Lesern durch die Verkündiger des Evangeliums Bekanntgewordene. Ein jeder rühmt es freudig als etwas Herrliches, dass Gott uns durch das Evangelium die Seligkeit kundgethan habe, aber er frägt sich, warum dies Geheimniss den Engeln verborgen sein solle. Zudem weiss er nach den Worten Jesu von Engeln, die allezeit das Angesicht des Vaters im Himmel sehen (Mt 18,10), und vor denen Freude ist über einen Sünder, der Busse thut (Luc. 15,10), und es will ihm danach seltsam vorkommen, dass sie nichts von dem Geheimnisse des Evangeliums wissen sollten. Die ganze auffallende Erscheinung erklärt sich, wenn wir die Lehre der jüdischen Theologie vergleichen, welche besagt, dass „die Engel nach der Thora (d. h. nach dem Gesetz) gelüstete, diese aber vor ihnen verborgen wurde“, ja „dass sie sogar auf Mose eindrangen, als er auf den Berg stieg“, um die Thora zu

empfangen.[1]) Das innige Gefühl von der hohen Auszeichnung, welche den Menschen durch die Offenbarung des Heils zu Theil geworden ist, hat in dieser rabbinischen Form sich Ausdruck verschafft.

Nicht minder auffallend ist uns in demselben Briefe c. 3,19. 20, wo davon die Rede ist, dass Christus auch den Geistern im Gefängniss predigte, welche einst zur Zeit Noah's nicht glaubten. Wohl verstehen wir, besonders, wenn wir die ähnliche Stelle 4,6 hinzunehmen, dass auch hier ein schöner christlicher Gedanke zum Ausdruck gekommen ist. Es ist die Frage nach dem Ergehen derer, zu welchen auf Erden die Predigt von Christo nicht gelangt. Wer sich dabei nicht mit dem Vertrauen auf den Vater im Himmel beruhigen kann, der mag sich allerlei Speculationen über die Art und Weise hingeben, wie allen die Gelegenheit, die Botschaft des Evangeliums zu hören, verschafft werden könne, wie z. B. auch ganz neuerdings Willibald *Beyschlag* in seinen Aufsätzen „zur Verständigung über den christlichen Vorsehungsglauben", allerdings ohne unsere Stelle zu erwähnen, auf die Vorstellung gekommen ist, es sei nach dem Apostel Paulus zwischen der „Parusie" und dem „Ende" „die Rückeroberung aller Verlorenen zum ewigen Leben" anzunehmen, und ferner habe jede Menschenseele „ihr unverlierbares Gepräge erhalten, ihre Individualität; ob dieselbe im irdischen Grunde oder in einem ausserirdichen zur Entfaltung kommen soll, das sei Gottes Rathschluss".[2]) Hier nun an unserer Stelle 1 Petr. 3,19. 20 handelt es sich blos um die in der Fluth Dahingerafften, und die Ausdrucksform hat ihre Parallele in der jüdischen Theologie; denn nach dieser steigt der Messias hinab an die Pforten des Gehinnom und führt die Gefangenen, wie sie auch hier heissen, heraus.[3]) Demnach haben wir auf dem Boden des Christenthums der Form, in welcher 1 Petr. 3,19. 20 sich ausdrückt, keinen selbstständigen Werth beizulegen.

Endlich sei noch an 1 Petr. 5,8 erinnert, nach welcher Stelle „der Widersacher, der Teufel, umhergeht wie ein brüllender Löwe und sucht, welchen er verschlinge." Auch für diese Vorstellung gibt es eine jüdische Parallele; denn auch dort gilt es, dass die Dämonen, deren erster und oberster ja der Satan ist, überall lauern, ob sie einen Uebertreter nicht beschädigen können.[4])

Nach alledem halten wir uns für berechtigt, die Mischna zur Charakteristik der Schriftgelehrten auch des ersten Jahrhunderts zu

[1]) Vgl. *Weber*, System der altsynagogalen Theologie 1880 p. 25. 162. 259.
[2]) Vgl. Deutsch-evangelische Blätter, XIII. Jahrg. 1888 p. 438 und 441.
[3]) Vgl. *Weber*, a. a. O. p. 351.
[4]) Vgl. *Weber*, a. a. O. p. 166.

verwenden, zumal noch in viel später aufgezeichneten Schriften auffallend parallele Anschauungen mit gewissen Theologumenen des Neuen Testaments uns entgegengetreten sind. Gleichwohl sind wir nicht der Meinung, dass nun alles und jedes, was in der Mischna sich findet, ohne Kritik als baare Münze anzunehmen sei. Galt es zwar als Sünde, sich mit fremden Federn zu schmücken und den Namen des Urhebers bei Anführung eines Ausspruches zu unterschlagen, und sah man die Aussprüche der Weisen als deren Monumente an, so erweist sich gleichwohl die Tradition, welche die Mischna enthält, in manchen Stücken als unrichtig. Um nur das eine hier anzuführen, was ebenfalls für das Neue Testament von Wichtigkeit ist, so hält die Mischna dafür, dass unter ihren Schriftgelehrten die Vorsteher des hohen Rathes, des Synedriums zu Jerusalem, zu suchen seien, während doch bis zur Zerstörung des Tempels die Hohenpriester, welche unter die Sadducäer gehörten, den Vorsitz führten und demgemäss ganz andere Namen im Neuen Testament erscheinen. Es wiederholt sich hier, was im Alten Testament und auch anderswo so vielfach geschah und geschieht: Man meinte, dass Vergangenheit und Gegenwart ähnlicher seien als zwei Wassertropfen, dass, was in der Gegenwart Ordnung war, so müsse von Alters her gewesen sein. In späterer Zeit, als die alten vornehmen Priestergeschlechter, deren Angehörige und Anhänger man Sadducäer nannte, im Kriege untergegangen waren, sassen die Schriftgelehrten allerdings auch auf den Stühlen der Hohenpriester, die sie vormals nie innegehabt hatten; denn jetzt waren sie allein noch übrig, um Mitglieder des Rathes zu sein, und jetzt hatte man auch in demselben nur noch zu entscheiden, was *ihnen* am Herzen lag; die leidige Politik, mit der die Sadducäer und unter ihnen die Hohenpriester sich hatten abgeben müssen, kam längst nicht mehr in Frage. Was Wunder, dass sie meinten, so sei es gewesen, seit dem es ein Synedrium gab! Die Vorstellung der Mischna von der Vergangenheit ist nach *Wellhausen*'s Ausdruck[1]) „eine Geschichtsconstruction nach dem Herzen der Schriftgelehrten". Man wird hier Wellhausen um so lieber beistimmen, als dadurch dem Neuen Testament erst zu dem verdienten Rechte verholfen ist. Denn nach den Angaben des Neuen Testaments, wie auch des Josephus, ist der Sanhedrin nicht nur ein Gelehrtencollegium, sondern eine staatliche Behörde, welche z. B. das Recht hatte, Steuern einzusammeln, Verhaftbefehle zu erlassen, Todesurtheile zu fällen, und welche, obwohl die Römer die Oberherrschaft über Palästina besassen, der Meinung war, dass ihr Land und Leute gehören.[2])

[1]) S. Die Pharisäer und die Sadducäer 1874 p. 40.

[2]) S. Joh. 11,43 und vgl. auch *Wellhausen*, a. a. O. p. 28. Bemerkenswerth ist auch, dass das Hebräerevangelium als Grabwache Jesu einen servus *sacerdotis*

Immerhin waren die Schriftgelehrten schon von langem her eine nicht zu unterschätzende, wenn auch nicht, wie später, die einzige Macht in Israel. Sie beherrschten vielfach das innere Leben des Volkes und gewannen natürlich dann an Ansehen, wenn etwa die regierenden Kreise sich allzusehr mit dem Hellenismus einliessen und das Judenthum demgemäss vernachlässigten, und hatten so mit der Zeit auch Sitze im Synedrium erlangt. Daneben aber bildeten sie den Stand der Thoragelehrten, welche das Gesetz ausbildeten und die Anwendung desselben auf alle möglichen, nur erdenklichen Fälle des Lebens machten. Sie haben das mit unermüdlichem Eifer gethan und in der casuistischesten Weise der Welt jedes Gebot in unzählige Satzungen zerlegt. Von diesen casuistischen Bestimmungen der Schriftgelehrten handeln nun die meisten Tractate der Mischna, von ihnen namentlich in Betreff des Sabbats und der unreinen Gefässe wissen auch die Evangelien am meisten und *Schürer* hat in einem schönen Abschnitte: „Das Leben unter dem Gesetz" auch hierüber ausführlich gehandelt.[1]) Andersartig ist der Inhalt des Tractats der „Sprüche der Väter", es ist uns darin eine Auswahl der wichtigsten Sentenzen von Schriftgelehrten gegeben, die einerseits namentlich *Lebensregeln* für das Verhalten im Verkehr mit dem Nächsten enthalten, also das sittliche Gebiet im Allgemeinen beschlagen, andrerseits über die Nothwendigkeit, den Werth und die Art und Weise des *Unterrichts im Gesetze* handeln. Daneben finden sich einige wenige Vorschriften für die *Rechtsprechung*. Es sind demnach gleichwohl alle drei Gebiete vertreten, die *Gesetzgebung* resp. *Gesetzesauslegung*, die *Schule* und das *Gericht*, auf welche sich die Aufgabe der Schriftgelehrten erstreckte. Zwar sind naturgemäss die beiden letztern dem ersten untergeordnet, indem die Schule, wie sie namentlich später sich ausbildete, nur den Zweck hatte, durch Unterricht die Gesetzesauslegung und -Anwendung weiter zu pflanzen und die Erfüllung der Festsetzungen zu ermöglichen, und indem das Gericht nichts anders zur Aufgabe hatte, als die Uebertretungen des Gesetzes zu beurtheilen. Schon daraus ist zu ersehen, dass alle gelehrte Arbeit und Theorie einen practischen Zweck hatte. Sie sollte die *Gerechtigkeit* des ächten Juden beschreiben und die Regeln seines Verhaltens auf das Genaueste bis in's Kleinste bestimmen; und die *Pharisäer*, die sich dann aufmachten, dieses Ideal der Schriftgelehrten von dem Juden, wie er sein

nennt, was den damaligen Verhältnissen besser entspricht, als die *römische* Wache bei Matth. 27,65 ff. und mit Recht als ein Zeichen der Ursprünglichkeit des Hebräerevangeliums angesehen wird. (Vgl. *Handmann*, das Hebräer-Evangelium 1888. p. 78.

[1]) Vgl. *seine* Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 2. Auflage II. 1886, p. 387—417.

soll, lebendig darzustellen, sind darum ihr getreusten Schüler, die die Lehren in's Leben umsetzten und dem Volke sein Vorbild vorführten, „gegenüber den lehrenden Nomikoi (Rechtsgelehrten) gleichsam die wandelnden Nomikoi, die Virtuosen der Religion".[1])

Den grössten Theil der folgenden Darstellung wird darum die Vorführung der Vorschriften für das *ethische Handeln* einnehmen, dabei wird es richtig sein, zuerst nach den *Beweggründen und den Hauptgrundsätzen* desselben zu fragen und dann erst die *einzelnen Gebote* folgen zu lassen. Nachher sollen dann noch die Sentenzen, welche das *Unterrichten* und *Rechtsprechen* betreffen, zusammengestellt werden. Ein kurzes Schlusswort endlich soll das Ganze abschliessen.

II.

Erst die Kenntniss der *Beweggründe* des Handelns ermöglicht ein Urtheil über den Werth desselben, denn wenn zwei dasselbe thun, so ist es nicht dasselbe. Darum müssen wir auch hier darnach fragen, was die Schriftgelehrten als die Haupttriebfeder für das gesetzliche Verhalten bei ihren Forderungen voranstellten.

In unmissverständlicher Weise tritt als solche überall der Hinweis auf die *göttliche Vergeltung* hervor, und es ist eine für das Schriftgelehrtenthum ganz abnorme Mahnung, welche dem *Antigonus von Socho* zugeschrieben wird: „Seid nicht gleich den Knechten, die ihrem Herrn um des Lohnes willen dienen, sondern seid den Knechten gleich, die ihrem Herrn ohne Rücksicht auf Belohnung dienen" (1,3), so abnorm, dass spätere jüdische Ausleger unter dem „Lohn" vielmehr das zum Lohn hinzukommende „Trinkgeld" verstehen wollten. Es schliessen darum die Sprüche, in denen die Mahnung motiviert wird, mit der Erinnerung an die Vergeltung: „Wisse, vor wem du arbeitest, und wer der Meister deines Werkes ist, der dir den Lohn deiner Arbeit ausrichten wird" (2,14). „Treu ist er, der Herr deines Werkes, dass er dir den Lohn deiner Arbeit bezahlt" (2,16), darum wird es aber auch eingeschärft: „Glaube ja nicht, dass die Strafe ausbleibt" (1,7). Wenn daneben gelegentlich auch Gottes Langmuth (5,2) gerühmt wird, so ist dies nicht viel mehr als eine biblische Reminiscenz, der keine Folge auf das Ganze der Anschauung gegeben ist, und die durchaus nicht einen Widerspruch gegen die Vergeltungslehre mit sich gebracht hat. Nicht anders steht es, wenn von Gottes Liebe zu den Menschen und zu Israel gesprochen wird (3,14), ja wenn Gott einmal genannt wird: „Dein Vater, der im Himmel ist" (5,20, vgl. dazu den Anfang des

[1]) *Wellhausen* a. a. O. p. 20.

„Unser Vater"). Das System ist von solchen Gedanken nicht beeinflusst. Die wichtigste Eigenschaft, auf die alles Verhalten der Menschen bezogen ist, bleibt die *Vergeltungsgerechtigkeit Gottes.*

Das zeigt sich deutlich in den Bildern, durch welche die göttliche Beurtheilung des menschlichen Thuns anschaulich gemacht wird. Immer ist es die Vergeltung. *Das eine Mal* wird sie als ein *Gericht* und Gott als der Richter dargestellt z. B.: „Wisse, dass Gott, der Richter, der Zeuge, der Kläger, bereit ist zu richten, dass bei ihm keine Ungerechtigkeit und keine Vergesslichkeit, kein Ansehen der Person und keine Bestechlichkeit ist, und dass alles in Rechnung gebracht wird" (vgl. 4,22). „Halte im Gedächtniss drei Dinge, und du fällst nicht in Uebertretung; wisse, woher du kommst und wohin du gehst und vor wem du einst Rechnung und Rechenschaft wirst ablegen müssen" (3,1). So erscheint die Vergeltung auch in folgendem Gleichniss: „Alles ist auf Pfand ausgegeben und ein Netz [= der Tod] ist über alle Lebendigen ausgebreitet. Die Bude [= die Welt] steht offen und der Krämer [= Gott] leiht aus und die Tafel ist aufgeschlagen und die Hand schreibt und jeder, der borgen will, kommt und borgt und die Einnehmer [= Gottes Diener] gehen beständig herum alle Tage und treiben die Schuld bei den Menschen ein, bald mit Wissen, bald ohne Wissen derselben und sie haben, worauf sie sich stützen [= auf die Bücher] und das Gericht ist ein gerechtes Gericht und alles ist bereit zur Mahlzeit" (3,16).[1]) *Das andere Mal,* und zwar eben so oft, wird die Vergeltung als *Ausbezahlung des Lohnes* dargestellt. Da im Folgenden hiefür Belege genug sich finden werden, sei hier nur die Stelle angeführt, wo diese Form zu einem ganzen Gleichniss ausgestaltet ist: „Der Tag ist kurz, der Arbeit ist viel, die Arbeiter sind träge, der Lohn ist gross und der Hausherr drängt" (2,15). Beide Bilder gehen oft auch ineinander über und werden mit einander verbunden, denn der Gerechte erhält für sein Verdienst einen grossen Lohn. „Wie die Mühe, so der Lohn" (5,23).

Die endgiltige Vergeltung ist als eine *zukünftige* gedacht. Denn „durch jede Erfüllung eines Gebotes erwirbt man sich einen Fürsprecher (peraklit = Paraklet) und durch jede Uebertretung einen Ankläger" (4,11). Auf die leichten, wie auf die schweren Gebote soll man achten, da man die Grösse des Lohnes für die Erfüllung der Gebote nicht kennt (2,1), hat doch auch Gott die Welt mit zehn Worten erschaffen, wiewohl er sie mit einem „Werde" hätte in's Dasein rufen können, um einerseits die Sünder, welche die Welt verderben, umsomehr strafen, andrerseits aber die Gerechten, welche die durch zehn Befehls-

[1]) Nebenbei sei bemerkt, dass als Speise zu diesem Mahle nach den Rabbinen das Fleisch des seit Schöpfung der Welt aufbewahrten Leviathan dienen wird.

worte erschaffene Welt erhalten, mit um so schönerem Lohne ausstatten zu können (5,1). „Diese Welt ist gleichsam ein Vorhof vor der zukünftigen Welt. Mache dich bereit im Vorhof, um in die innere Halle eingelassen zu werden" (4,16).

Die Vergeltung ist aber auch schon, obwohl sie damit nicht abgeschlossen ist, eine *gegenwärtige*. Am deutlichsten ist dieser Grundsatz ausgedrückt in dem *Hillel* zugeschriebenen Worte, der, als er einen Menschenschädel auf dem Wasser schwimmen sah, folgenden Ausspruch that: „Weil du ertränkt hast, hat man dich ertränkt, und die dich ertränkt haben, werden einst auch ertränkt werden" (2,6). Darum wissen die Schriftgelehrten auch, auf welche Sünden Hungersnoth in drei verschiedenen Graden, Pest, Krieg, reissende Thiere und Verbannung in fremde Länder als Strafen gesetzt sind, und zu welchen Zeiten die Pest überhand zu nehmen pflegt (5,8 f.). Diese Anschauung zeigt sich aber auch darin, dass es heisst: Wer der Thora nachlebt in seiner Dürftigkeit, wird sie schliesslich im Reichthum halten, wer sie im Reichthum vernachlässigt, wird sie schliesslich in Armut vernachlässigen (4,9); jeder, der den Namen des Himmels (= Gottes)[1]) im Verborgenen entweiht, wird öffentlich Strafe erleiden (4,4); jede Versammlung, welche um des Himmels willen zusammentritt, wird Bestand haben, diejenige aber, die nicht um des Himmels willen sich vereinigt, wird schliesslich vergehen (4,11); ja sogar jede Streitigkeit, die um des Himmels willen angehoben wird, hat Bestand (wie der Streit zwischen Hillel und Schammai); ein Streit aber aus andern Motiven (wie der Streit Korah's und seiner Rotte) vergeht (5,17). Deshalb lautet auch eine Mahnung: Mache Gottes Willen zu deinem Willen, damit er deinen Willen zu seinem Willen mache; verzichte auf deinen Willen angesichts seines Willens, damit er andere auf ihren Willen angesichts deines Willens zu verzichten bewege (2,4).

Immerhin konnte den Schriftgelehrten der *Widerspruch des Lebens* gegen eine solche äusserliche Vergeltungslehre nicht ganz verborgen bleiben; die Lösung derselben war ihnen aber für die zukünftige Welt unzweifelhaft, für die gegenwärtige begnügten sie sich mit dem Spruch: Nicht in unsererer Macht steht es, das Wohlergehen der Gottlosen und auch nicht die Leiden der Gerechten zu erklären (4,15).

Wo aber das Grundmotiv zur Frömmigkeit der Glaube an Vergeltung, also die Hoffnung auf Lohn und die Furcht vor Strafe und zwar in der dargelegten mechanischen und atomistischen Weise ist,

[1]) Vgl. auch Luc. 15,18, Joh. 3,27, Mc. 11,30 u. Parall., ferner den Ausdruck „Himmelreich".

so dass jede gute That als ein Fürsprecher, jede schlechte als ein Ankläger bei der Abrechnung auftritt und der Zusammenhang der Lebensarbeit aufgelöst ist in eine unermessliche Reihe von einzelnen auseinander fallenden Werken, ist es begreiflich, dass *das Wichtigste*, was es geben konnte, war, *zu wissen*, welches die guten Werke seien, die einst in der Abrechnung des Gerichtes als Leistungen taxirt werden. Darauf kam es ja an, in jedem einzelnen Falle, in den man im Leben kommen konnte, sicher zu sein, wie man sich verhalten müsse, um als gerecht erfunden zu werden. Natürlich ist darum die Mahnung: Verschaffe dir einen *Lehrer*, damit du aus dem Zweifel kommest und z. B. auch nicht etwa viel nach blosser Muthmassung zehntest (1,16). Selbstverständlich aber ist es auch, dass diejenigen hoher Ehrfurcht würdig erscheinen mussten, die dieses nothwendige Wissen mittheilen konnten, und wir wundern uns nicht mehr, den Spruch zu lesen: Die Ehrfurcht vor deinem Lehrer soll so gross sein, wie die Ehrfurcht vor dem Himmel (4,12), und anderswo von R. Akiba zu vernehmen, dass er seine bekannte Fassung der hebräischen Accusativpartikel „eth" als „mit" in dem Gebote: „du sollst deinen Gott fürchten" damit zu rechtfertigen suchte, dass er erklärte, die auch hier vorkommende Partikel deute an, dass in diesem Gebot der Schriftgelehrte als neben Gott zu fürchten miteingeschlossen sei. Vor allem aber musste das *Gesetz* bei solcher Anschauung an Werthschätzung gewinnen, das Gesetz, welches die Norm enthielt, nach der jeder sich im Leben zu richten hatte und also einst auch bei der Abrechnung gerichtet werden sollte. Da liegen wohl mit die Motive, warum man zu der Vorstellung von der *Präexistenz der Thora* kam.[1]) Es sollte doch damit ihr alle Welt regelnder Werth ausgedrückt werden, und von da aus ist dann kein weiter Schritt mehr zu der Aussage, dass „Gott mit ihr, dem köstlichen Geräth, die Welt geschaffen habe" (3,14), und dass sein ge-

[1]) Vielleicht haben wir hier auch für die im Neuen Testament vorhandene Vorstellung von der Präexistenz des Messias mehr als eine blosse Analogie. Vgl. besonders *Harnack*, A., Lehrbuch der Dogmengeschichte[2] I. p. 89 ff. —

Andere Interessen sind es, die zu der Vorstellung geführt haben, dass „zehn Dinge zwischen Licht am Abend vor dem Sabbat in der Schöpfungswoche geschaffen wurden: der Schlund der Erde (4 Mos. 16,34), der Mund der Quelle (2 Mos. 17,6), der Mund der Eselin (Bileam's), der Regenbogen, das Manna, der Stab (2 Mose 4,17), der Wurm Schamir (womit Salomo geräuschlos die Steine zum Tempelbau zerschnitt), die Schrift, der Griffel, die Tafeln (des Gesetzes), wozu einige noch die Dämonen, das Grab Moses, den Widder Abrahams (1 Mos. 22,13) und endlich einige die Zange fügen, weil jede Zange mit einer andern gemacht werden müsse" (5,6). Der *natürliche* Weltlauf schien das Vorhandensein dieser Dinge nicht zu garantiren, und Gott ruhte am siebenten Tage von *allen* seinen Werken.

sammtes Thun durch sie bestimmt sei. An diesen Vorstellungen ersieht man, welches der Hauptbegriff war im Judenthum: das *Gesetz* hatte selbst Gott verdrängt. Nach dem Gesetz fragte man, es musste das Leben beherrschen und von ihm aus die Vorschrift für jedes Verhalten abgeleitet werden. Natürlich verschwand auch bald der Unterschied zwischen dem, was wirklich im Gesetz Moses stand, und dem, was von den Schriftgelehrten daraus abgeleitet wurde. Im Leben kamen weit mehr die in's kleinste hineinreichenden Bestimmungen zur Anwendung, als die allgemeineren Verordnungen der Gesetze. Die Aufsätze der Schriftgelehrten standen darum bald dem eigentlichen Gesetze gleich, ja gewannen sogar ein höheres Ansehen.

War also das Motiv der Frömmigkeit der Glaube an die Vergeltung, so war *die Form der jüdischen Frömmigkeit die Gesetzlichkeit;* Frömmigkeit war *Gesetzesgerechtigkeit* somit ohne Gesetzeskenntniss unmöglich. Darum wird jener hohe Werth, der dem Gesetze zukam, auch auf das *Studium des Gesetzes und das Wissen um die Thora* übertragen, darum tritt uns ein Intellectualismus entgegen, wie er kaum jemals grösser gewesen ist. Da hören wir die merkwürdigsten Parallelen zu ganz modernen Worten: „Das Wissen bringt uns Heil", heisst es heute, und damals sagte man: Viel Thora (Gesetz und Gesetzesstudium), viel Leben (2,7); die Thora ist eine Arznei und Erquickung, der Lebensbaum, ein lieblicher Kranz und eine schöne Kette, langes Leben ist in ihrer Rechten und Reichthum und Ehre in ihrer Linken (6,7). Heute hört man: „Volksbildung ist Volksbefreiung", und damals lautete es schon: „Das Joch der Thora macht frei von dem Joch der Obrigkeit und dem Joch der täglichen Sorgen" (3,5). Ferner heisst es dann: Wer sich mit der Thora beschäftigt um ihretwillen, verdient viele Dinge und nicht nur diess, auch die ganze Welt steht zu seinen Diensten (6,1); wer Worte der Thora erlernt, verschafft sich Leben in der künftigen Welt (2,7). Man darf sich nicht abschrecken lassen, wenn man nicht alles erlernen kann, est aliquo prodire tenus, si non datur ultra, und „wenn du viel Thora erlernst, wirst du viel Lohn empfangen" (2,16). Wo zehn, ja wo zwei bloss vereinigt sind zur Beschäftigung mit der Thora, da ist die Schekina | = Gott | (mitten) unter ihnen (3,6). Wer die Thora ehrt, der wird bei den Menschen geehrt sein, und wer die Thora verachtet, der wird von den Menschen verachtet sein (4,6). Darum gilt es auch, dass man ja nicht sich darf vom Thorastudium abhalten lassen: Wer auf dem Wege durch den Anblick eines schönen Baumes, eines schönen Neubruches vom Thorastudium sich abhalten lässt (3,7), und wer auf einsamem Wandern und bei nächtlichem Aufwachen an Eitles, statt an die Thora denkt, der verschuldet sich an seiner Seele

(3,4). Die Thora ist das höchste, sie steht höher als Priesterthum und Königthum (6,5).

So sehr auch in manchen dieser Aussprüche schon dem Thorastudium als solchem ein Verdienst und Werth beigelegt wird, so ist doch überall sicher die Intention zu Grunde liegend, dass erst in der Ausübung der Thora das Studium und Wissen seinen Zweck erreiche. Auch, wo die Unmöglichkeit des Frommseins eines Ungebildeten ausgedrückt wird, wie z. B. in *Hillel's* Ausspruch: Kein Ungebildeter kann sich vor Sünde hüten und kein Laie fromm sein (2,5), ist nicht zu verkennen, dass doch das Wissen nicht Selbstzweck war, sondern man als unmittelbare und untrennbare Folge desselben das *Thun* ansah. Darum fehlen keineswegs Worte, in welchem die Schriftgelehrten der Praxis den Vorzug vor der Theorie zuerkannten, mochten sie noch so sehr die Praxis ohne die Theorie für unmöglich halten: *Nicht das Studium ist das Wichtigste, sondern das Thun* (1,17). Wessen Werke seine Weisheit überwiegen, dessen Weisheit hat Bestand; wessen Weisheit aber seine Werke überwiegt, dessen Weisheit kann nicht bestehen (3,9). Jeder, dessen Weisheit seine Werke übertrifft, gleicht einem Baume mit vielem Zweigwerk und wenig Wurzeln, der, wenn der Sturmwind kommt, entwurzelt und zu Boden geworfen wird; aber jeder, dessen Werke seine Weisheit übertreffen, gleicht einem Baume mit wenig Aesten und vielen Wurzeln, den auch alle Winde der Welt, wenn sie auf ihn einstürmen, nicht von der Stelle zu rücken vermögen (3,17). Wer lernt, um zu lehren, empfängt die Macht zu lernen und lehren, wer aber lernt, um zu thun, empfängt die Macht zu lernen und zu lehren, zu halten und zu thun (4,5). In diesen letzten Sprüchen ist eigentlich ganz förmlich den Pharisäern die Ehre vor den Gesetzeslehrern zugesprochen.

Das sind die *Grundzüge,* nach welchen die jüdische Frömmigkeit der Schriftgelehrten sich gestaltete: Das *Ziel* und damit auch das *Motiv* zum Frommsein war der *Lohn,* die *Norm* und *Richtschnur* war das *Gesetz* d. h. die Schrift und die Aufsätze der Schriftgelehrten, und die *Form,* in welcher die Frömmigkeit sich darstellte, war die genauste Erfüllung dieser einzelnen Vorschriften, die peinlichste *Gesetzlichkeit.* Wie sich danach das Leben im Einzelnen gestaltet, soll im Folgenden, so weit „die Sprüche der Väter" hiezu das Material liefern, gezeigt werden.

III.

Unser Tractat handelt, wie gesagt, nicht von den einzelnen Bestimmungen in Betreff der äusseren Formen und Ceremonien, wodurch sich jeder als ächter Jude zu beweisen hatte, nicht von jenen gesetzlichen Vorschriften über Sabbat, Reinigung und alle irgendwie regel-

mässig und sicher wiederkehrenden Handlungen. Er beschlägt mehr das Gebiet, das wir das eigentlich sittliche nennen, auf dem der Freiheit und freien Thätigkeit der grösste Spielraum sollte gelassen sein, und handelt demnach von den *Pflichten des Menschen gegen den Menschen*. Wenn es also 1,2 heisst, auf drei Dingen ruht der Bestand der Welt: auf der Thora, auf dem Gottesdienst und auf der Wohlthätigkeit, so fallen die jetzt zu besprechenden Sprüche hauptsächlich unter das dritte Wort: die Wohlthätigkeit. Von der Thora und ihrem Werthe ist ja gesprochen, und das einzige, was neben der gelegentlichen Anführung von Zehnten, Gelübden (3,1), Festen und Opfern (3,11) als unter den Titel des Gottesdienstes gehörig in unserm Tractate betrachtet werden muss, ist die Mahnung in Betreff des Gebets, welches in späterer Zeit ganz den früheren, nunmehr nach der Zerstörung des Tempels unmöglich gewordenen Opferdienst ersetzte. Ueber das *Gebet* finden wir nun nebeneinander als Ausspruch desselben Schriftgelehrten die zwei einander fast widersprechenden Mahnungen: 1) Habe Acht auf die Recitation des Schema (d. h. des täglichen Morgen- und Abendgebetes, welches mit „Schema" beginnt) und das Gebet, und 2) Wenn du betest, so mache dein Gebet nicht ab als eine statutarische Pflicht, sondern als andächtiges Flehen vor Gott (2,13), ein Beweis dafür, dass das „Plappern" die unausbleibliche Folge der genauen Festsetzungen über Stunde und Art des Gebetes war.

Wenn es sich aber um die *Wohlthätigkeit* handelt, so steht im Judenthum, wie uns aus dem Neuen Testament bekannt ist, das *Almosengeben* voran. Darum heisst es: Dein Haus sei weit geöffnet, und die Armen seien die Kinder deines Hauses (1,5). Viel Almosen, viel Frieden (2,7). Ferner, wenn wir das Wort auf das Almosengeben beziehen dürfen: Gib Gott von dem Seinen, denn sowohl du, wie auch das Deine gehört ihm (3,7). Welch eine Bedeutung den Almosen beigemessen wurde, zeigt sich auch daran, dass es solche gab, die gerne Almosen spendeten, aber wünschten, dass die Andern keine gäben (5,13), dass es 4,17 heisst: Eine Stunde mit Busse und *guten Werken* in dieser Welt ist schöner als das ganze Leben der künftigen Welt, und dass nach 5,10 derjenige fromm ist, welcher sein Eigenthum als dem Nächsten angehörig betrachtet.

Daran schliessen sich die vielfach recht schönen Mahnungen zur *Freundlichkeit* und *Friedfertigkeit:* Empfange jedermann mit freundlichem Angesicht (1,15, vgl. auch 2,9, wo ein gutes Herz empfohlen ist). Sei dienstfertig gegen die Vorsteher, gefällig gegen die Jugend und empfange jedermann mit Freuden (3,12). Komme jedermann mit dem Grusse zuvor (4,15). Verachte keinen Menschen und schätze kein Ding gering, denn es gibt keinen Menschen, für den nicht eine

Stunde käme, und kein Ding, für das es keinen Platz gäbe (4,3). Suche deinen Genossen nicht in der Stunde seines Unmuths zu besänftigen und wolle ihn nicht sehen in der Stunde seiner Leichtfertigkeit (4,18). Freue dich nicht über den Fall deines Feindes und dein Herz frohlocke nicht, wenn er strauchelt (4,19). Richte deinen Genossen nicht, bevor du in seine Lage gekommen bist (2,4). Beurtheile jeden Menschen nach der guten Seite (mit Wohlwollenheit) (1,6). — Gehöre zu den Schülern Aarons, indem du den Frieden liebst, dem Frieden nachjagst, die Geschöpfe liebst und sie zur Thora hinleitest (1,12). Sei nicht geneigt zum Zorn (2,10).

Daneben finden sich noch allerlei Lebensregeln. *Ehrerbietigkeit und Demuth* werden empfohlen: Die Ehre deiner Genossen sei dir so lieb, wie die eigene (2,10). Die Ehre deines Schülers sei dir so lieb, wie die eigene, die Ehre deines Lehrers wie die Ehre des Himmels (4,12). — Sei überaus demüthig, denn die Hoffnung des Menschen ist Moder (4,4 vgl. auch 3,1). Durch drei Dinge erweist man sich als Schüler des Vaters Abraham: durch Wohlwollenheit, zerschlagenen Geist und demüthigen Sinn (5,19).

Zur *Gewissenhaftigkeit* wird gemahnt: Habe Acht auf drei Dinge und du fällst nicht in Uebertretung: wisse, was über dir ist: ein Auge, das sieht; ein Ohr, das hört, und alle deine Werke, die in ein Buch eingeschrieben sind (2,1). Der Besitz deines Nächsten sei dir so lieb, wie der deinige (2,12). Alle deine Werke sollen im Namen des Himmels geschehen (2,12). Handle nicht gottlos, wenn du allein bist (2,13). Sei schnell bei einem leichten Gebot und fliehe die Uebertretung, denn der Lohn eines Gebotes ist ein Gebot und der Lohn der Uebertretung ist Uebertretung (4,2 vgl: Das eben ist der Fluch der bösen That, dass sie fortzeugend Böses muss gebären [Schiller]).

Gewarnt wird vor *Reichthum:* Viel Schätze, viel Sorge (2,7). Reich ist, wer zufrieden ist mit seinem Loos (4,1). Vor *Ueppigkeit und Leichtsinn:* Viel Fleisch, viel Moder (2,7). Lachen und Leichtsinn bringen den Menschen in Schande (3,13). Eifersucht, Lust und und Ehrgeiz bringen den Menschen aus der Welt (4,21). Morgenschlaf und Weingenuss vor Mittag, Tändeln mit Kindern und Sitzen in den Versammlungslokalen der Ungebildeten bringen den Menschen aus der Welt (3,10). Der Unverschämte (gehört, kommt) in die Hölle, der Sittsame in's Paradies (5,20). Vor dem *Verkehr mit Frauen:* Rede nicht zu viel mit einem Weibe, mit dem eigenen Weibe, noch viel weniger mit dem Weibe des Nächsten, denn wer viel mit einem Weibe spricht, zieht sich Böses zu, lässt ab von den Worten des Gesetzes und ererbt schliesslich die Gehenna (Hölle) 1,5 vgl. Joh. 4,27. Wo viele Mägde sind, ist viel Zuchtlosigkeit (2,7). Vor *bösen Ge-*

nossen und Nachbarn: Halte dich fern von einem bösen Nachbar und verbinde dich nicht mit einem Gottlosen (1,7).

Ebenso wird gewarnt *vor der Obrigkeit und den Machthabern*, wie wir ja schon angeführt haben, dass die Schriftgelehrten keine politische Partei waren und nichts mit der Politik zu schaffen haben wollten: Hasse die Herrschaft und sei nicht zu vertraulich mit der Obrigkeit (1,10). Hütet euch vor den Regierenden, denn sie nahen sich einem nur, wenn sie ihn brauchen, sie erweisen sich als Freunde nur in der Stunde, da sie den Vortheil daraus ziehen, und stehen keinem bei in der Stunde der Bedrängniss (2,3). Von ihrem Joche wird man frei, wenn man das Joch der Thora auf sich nimmt (3,5). Immerhin mahnt auch ein Schriftgelehrter: Bete für das Wohlergehen der Regierung, denn wo keine Furcht vor ihr ist, frisst einer den andern lebendig auf (3,2).

Endlich wird der *Mannhaftigkeit* das Wort geredet: Wo keine Männer sind, bestrebe dich ein Mann zu sein (2,5); aber auch das *Schweigen* zur rechten Zeit ist zu empfehlen: Nichts ist dem Menschen besser, als Schweigen, wer viel Worte macht, bringt sich in Verfehlung (1,17), und Schweigen ist ein Zaun für die Weisheit (3,13).

Neben die „guten Werke" wird nun aber noch etwas gestellt, das fast auch als ein Werk angesehen wurde und den Defekt in der Erfüllung aller Satzungen der Schriftgelehrten zu decken mitbestimmt war. Es konnte ja doch auch diesen Männern nicht entgehen, dass es unmöglich sei, das Gesetz ganz zu erfüllen. Da hilft nun die *Busse*. Busse und gute Werke sind wie ein Schild vor der Strafe (4,11). Eine Stunde in dieser Welt, ausgefüllt mit Busse und guten Werken, ist besser als das ganze Leben in der künftigen Welt (4,17) d. h. durch Busse und gute Werke kann das künftige Leben verdient werden. Es erhellt daraus, was anderweitig bestätigt ist, dass der Busse und den guten Werken die Wirkung zugeschrieben wird, Gott zu versöhnen und Vergebung zu bereiten. Darum heisst es auch 5,18 dass wer, wie z. B. Jerobeam, viele zur Sünde verleitete, keine Macht besitze, Busse zu thun. Jerobeam bleibt darum ausgeschlossen vom künftigen Leben. Dem gleichen Geschicke verfallen auch andere Uebertreter: Wer die Heiligthümer entweiht, die Feste verachtet, seinen Genossen vor vielen beschämt, den Bund Abrahams, unseres Vaters, (die Beschneidung) nicht hält, wer die Thora nicht gemäss der Halacha (dem von den Gesetzeslehrern festgestellten Gewohnheitsrecht) erklärt, hat keinen Antheil an der künftigen Welt, auch wenn er [Thora und][1] gute Werke aufzuweisen hat (3,11). Natürlich ist

[1] Die eingeklammerten Worte sind unsicher; sie fehlen in der von *Charles Taylor* 1877 herausgegebenen Cambridger Handschrift.

hiebei vorauszusetzen, dass ein solcher so wenig, wie Jerobeam, Macht habe, Busse zu thun: zugleich aber ersehen wir daraus, worauf das Hauptgewicht lag, eben vielmehr auf den rein äusserlichen und statutarischen Vorschriften der *Halacha*, als den vielfach guten Mahnungen und oft ihrem Inhalt, wenn auch nicht ihrem Motiv nach unanfechtbaren Sprüchen unseres Tractates, welche zu der *Haggada*, wie man die religiös-ethischen Vorschriften nannte, gehören. Weit wichtiger sind also Forderungen über Sabbat, Feste, Gefässe etc., als die Bestimmungen unseres Tractates über den Verkehr mit dem Nächsten. Das ist zur Beurtheilung der Schriftgelehrten wohl im Auge zu behalten.

Von da aus begreift man auch, wie sich später die Vorstellung bilden konnte, dass jeder, der Jude sei, Theil haben werde an der zukünftigen Welt, da ja jeder diesen Hauptgeboten, wie dem der Beschneidung etc., sich unterzog. Dann wurde auch die *Gehenna* nur als ein Ort des Zwischenzustandes gefasst, während er für „die Sprüche der Väter" noch als der Ort der Verdammten gilt (1,5; 5,19. 20), dem gegenüber das *Paradies* (5,20) der Ort der Seligen ist.

IV.

Hatte die Kenntniss der Thora, das Wissen, eine so grosse Bedeutung, so ist zu erwarten, dass die Schriftgelehrten den Unterricht durch manchen Spruch empfohlen und in manchem Worte berührt haben. Sie waren ja die Lehrer des Gesetzes, und ihren Ansprüchen war erst Genüge gethan, wenn alle Volksgenossen die Summe aller ihrer Gebote dem Gedächtniss eingeprägt hatten. Sehen wir darum zu, was sie über *Lehrer, Unterricht und Schüler* zu sagen wissen.

Ihr Weisen, habt Acht auf eure Worte, ihr könntet sonst der Strafe der Verbannung euch schuldig machen und an einen Ort von schlechtem Wasser | = falscher Lehre | ziehen müssen, wie leicht könnten dann die nach euch kommenden Schüler davon trinken und sterben und der Name des Himmels sich entweiht befinden (1,11). Aehnlich lautet *Hillel's* Mahnung: Denke nicht: ein Wort, das unverständlich ist, wird schliesslich doch verstanden werden, und denke nicht: Wenn ich Musse habe, will ich es wieder vornehmen, vielleicht findest du keine Zeit (2,4). Ja nicht anders als die Tradition, das feststehende Gewohnheitsrecht, darf das Gesetz erklärt werden, solches führte zum Ausschluss von der zukünftigen Welt (3,11). Ein Hitzkopf taugt nicht zum Lehrer, so wenig als ein schüchterner Schüler, der nicht zu fragen wagt, lernt (2,5). Die sieben Eigenschaften, die den Weisen vom ungebildeten Klotze unterscheiden, sind: 1) Der Weise spricht nicht vor einem, der weiser ist, als er selber; 2) er fällt seinem Nächsten nicht in's Wort; 3) überstürzt sich nicht beim Ant-

worten; 4) frägt nach der Sache und antwortet gemäss der Halacha; 5) antwortet geordnet, auf den ersten Punkt zuerst, auf den letzten zuletzt; 6) gesteht sein Nichtverstehen ein, wo er etwas nicht versteht, und 7) gibt er der Wahrheit die Ehre (5,7).

Der *Unterricht* sollte, wie ihre ganze Thätigkeit, *unentgeltlich* ertheilt werden: Alle Bemühungen um die Gemeinde sollen um des Himmels willen geschehen, dann rechnet Gott bei der Ertheilung des Lohnes dem also sich Bemühenden auch das Verdienst der Väter (den thesaurus supererogationis patrum)[1]) zu, als wenn sie selber diese Verdienste sich erworben hätten (2,2). Nicht sollst du die Thora zu einer Krone machen, um dich damit zu brüsten, und auch nicht zu einer Schaufel, um damit zu graben, denn wer sich der Krone (d. i. der Thora) zu seinem Vortheil bedient, vergeht (4,5 vgl. Schiller: Einem ist sie die himmlische Göttin, dem andern Eine tüchtige Kuh, die ihn mit Butter versorgt). Aehnliches wird empfohlen zugleich mit Warnung vor Hochmuth und Stillstand (2,13): Wer seinen Ruhm auszubreiten sucht, büsst ihn ein; wer nicht (seinem Wissen) hinzufügt, verliert; wer nicht lernt, ist des Todes schuldig, und wer sich der Krone zum eigenen Vortheil bedient, schwindet dahin. Darum ist den Weisen die *Erlernung* eines *Handwerks* geboten: Liebe die Handarbeit (1,10). Schön ist Gesetzesstudium in Verbindung mit bürgerlichem Geschäft, denn die Bemühung in beiden führt von Sünden ab, aber jedes Gesetzesstudium ohne Handarbeit wird schliesslich aufhören und zur Sünde führen (2,2). Wie Paulus ein Zeltmacher (Apostelgeschichte 18,3) war, so war einer der „Väter" unseres Tractates ein Sandalenmacher (4,11), ein anderer ein Fleischer (4,3). Immerhin finden die Weisen auch nach der andern Seite zu mahnen: Wer sich zu viel dem Handel hingibt, kann nicht weise werden (2,5) und: Widme dich weniger dem Gewerbe und bemühe dich mehr um das Gesetz (4,10). Dass die Gesetzeslehrer immer die Mahnung der Unentgeltlichkeit befolgten, ist nicht wahrscheinlich,[2]) sie werden auf anderm Wege gewusst haben, sich schadlos zu halten, wie denn später der Brauch aufkam, nicht für die Bemühung, sondern für den dadurch verursachten Zeitverlust sich bezahlen zu lassen.

Den *Gegenstand* des Unterrichts bildeten die Entscheidungen und

---

[1]) In späterer Zeit (ca. 7. Jahrh.) wird das Verdienst der Väter, das Israel zu gut kommt, an folgendem Bilde, welches wir der biblischen Parallele wegen (Joh. 15,5) anführen, deutlich gemacht: Wie der Weinstock sich stützt auf Stammholz, welches trocken ist, während er selbst frisch grünt, so stützt Israel sich auf das Verdienst seiner Väter, obwohl diese schon schlafen (Vgl. *Weber*, a. a. O. p. 281).

[2]) Denn bei Innehaltung des Geforderten wären solche Aussprüche nicht nöthig gewesen (vgl. auch Mc. 12,40, Luc. 20,47 und 16,14 und dazu *Schürer* a. a. O. II. p. 260).

Satzungen der Schriftgelehrten, die Thora und die Halacha mitsammt der Haggada, jedenfalls alles das, was jetzt in der Mischna schriftlich vorliegt. Daneben mochte noch Manches einhergehen, wie es denn 3,18 heisst: Kinnin (jetzt Name eines Mischnatractates, eigentlich Nester) und die Abschnitte über Nidda (jetzt auch Name eines Tractates) gehören zu den Hauptstücken der Halacha, Astronomie und Geometrie (vielleicht eher Rechnen und allerlei Zahlenkünste überhaupt) zu dem Dessert der Weisheit. Der Unterricht geschah durch genaue *Wiederholung* des grossen Traditionsstoffes und *Erklärung* desselben.

Unterrichtet sollten werden so viele als möglich: Stellt viele *Schüler* auf (1,1); ja später wird es eigentlich von jedem Juden verlangt, dass er bei den Schriftgelehrten in die Schule gehe, da auch für die, welche nicht wieder Lehrer werden wollten, die Kenntniss der Satzungen nöthig war. Darum heisst es: Mit fünf Jahren zur Schrift, mit zehn Jahren zur Mischna, mit dreizehn Jahren zu den Geboten (d. h. zur eigenen Verantwortlichkeit), mit fünfzehn Jahren zum Talmud etc. (5,21). Aber schon ehe dieser unserem Tractat erst später beigefügte Spruch aufkam, mahnte man, das Studium so früh als möglich zu beginnen: Wer in der Jugend lernt, gleicht der Tinte, die auf frisches Pergament geschrieben ist; wer aber im Alter lernt, gleicht der Tinte, die auf abgeriebenes Pergament geschrieben ist (wo die Schrift nicht gut festhält und unleserlich ist, vgl. einen Palimpsest) 4,20. Kein Aufschub ist von Nutzen: Wenn nicht jetzt, wann denn? (1,14) und wie leicht mangelt später die Zeit (2,4)! Darum sollen feste Stunden zum Thorastudium anberaumt und soll nicht nach Willkür und Gutdünken verfahren werden (1,15).

Das Lernen der Thora ist aus verschiedenen Gründen nothwendig. Einmal ist zu bedenken, dass sie kein Erbstück ist, sondern durch eigene Mühe erarbeitet werden muss (2,12); dann ist das Thorastudium für die Vertheidigung den Freidenkern gegenüber unerlässlich: Sei aufmerksam beim Erlernen der Thora, damit du weisst, was du dem Epikuräer zu antworten hast (2,14), und endlich winkt ein schöner Lohn: Das Joch der Thora macht ja frei vom Joch der weltlichen Herrschaft und der täglichen Sorgen (3,17); wer sich mit der Thora Mühe gibt, erhält grossen Lohn (4,10), es geht ihm gut in dieser und in jener Welt, und er erreicht die höchste Krone und hohe himmlische Belohnung (6,4). Nach alledem ist es aber anzurathen, dass man nur an einen Ort der Thora (d. i. wo Gelegenheit für den Unterricht in der Thora ist) hinziehen (4,14) und ihn nicht gegen alle Schätze der Welt drangeben soll, wie denn ein Schriftgelehrter sagt: Wenn man mir alles Silber und Gold und alle Edelsteine und Perlen in der Welt gäbe, ich wollte nicht anderswo als an einem Ort der Thora wohnen (6,9).

Der Schüler hat darum *lernbegierig* zu sein: Er soll den sich erwählten (1,6. 16) Lehrer ehren, wie man den Himmel ehrt (4,12), soll man doch schon einen Genossen ehren, von dem man auch nur ein einziges Wort lernt, wie denn David um zweier Worte willen den Ahitophel „seinen Vertrauten und Bekannten" (cf. Ps. 55,14) genannt haben soll (6,3). Man soll sich nicht auf seinen Verstand verlassen und die Schule versäumen, nicht Autodidact sein (4,14). Wärme dich an dem Licht der Weisen und habe Acht auf ihre Kohlen, dass du nicht versengt werdest, d. i. dass du nicht beschämt werdest (vgl. Röm. 12,20), denn ihr Biss ist der Biss eines Fuchses und ihr Stich ist ein Scorpionenstich und ihr Zischeln das Zischeln einer Schlange und alle ihre Worte sind wie feurige Kohlen (2,10). Nicht durch Aeusserlichkeiten soll sich der Schüler in seinem Eifer abhalten lassen: Schaue nicht auf den Krug, sondern auf das, was darin ist, es gibt neue Krüge mit altem Weine und alte, worin nicht einmal neuer Wein ist (4,20b); sonst aber gilt es, dass man immerhin die Alten vorziehe: denn „wer von den Jungen lernt, gleicht dem, der unreife Trauben isst und Wein an der Kelter (ungeklärten Wein) trinkt, wer aber von den Alten lernt, gleicht dem, der reife Trauben isst und alten Wein trinkt (4,20a). Der Eifer und die Lernbegierde darf nicht abnehmen: Dein Haus soll ein Versammlungshaus sein für die Weisen, und du sollst dich bestäuben mit dem Staub ihrer Füsse (dich gerne zu ihren Füssen setzen vgl. Luc. 10,39 und Apostelgeschichte 22,3) und mit Durst ihre Worte trinken (1,4); er darf aber auch von der Grösse der Aufgabe sich nicht abschrecken lassen: Nicht ist es deine Aufgabe, die Arbeit zu vollenden, und nicht hast du die Freiheit, abzulassen von derselben; wenn du viel Thora lernst, erhältst du viel Lohn (2,16). Sei lieber der Schwanz unter den Löwen, als der Kopf unter den Füchsen (4,15). Die Armuth selbst soll nicht den Eifer lähmen, denn „wer in der Armuth das Thorastudium betreibt, wird reich" (4,9).

Unausgesetzter *Fleiss* und ununterbrochene *Aufmerksamkeit* sind nothwendig: Morgenschlaf und „Frühschoppen", Tändelei und das Sitzen in den Versammlungslocalen des ungebildeten Volks führen den Menschen aus der Welt (3,10). Wer nur ein einziges Wort von seinem Lehrstück vergisst, ladet auf seine Seele eine Schuld (3,8). Darum wo immer zwei beisammen sind, so sollen sie von der Thora reden, sonst sind sie eine Gesellschaft von Spöttern; ja der einzelne, wo er allein sitzt, soll der Thora nachsinnen (3,2), und wer des Nachts aufwacht oder allein des Weges geht und dabei seine Gedanken auf Eitles, statt auf die Thora richtet oder auch nur durch den Anblick eines schönen Baumes, eines schönen Grundstücks in seinem Lernen sich unterbrechen lässt, verschuldet sich an seiner Seele (3,4.7).

Als die *Eigenschaften,* welche bei einem Schüler vor allem erforderlich sind, werden des Weitern folgende genannt: Er soll nicht schüchtern sein, denn „kein Schüchterner lernt" (2,5), weil er nicht wagt, nach dem Sinne des Vorgetragenen zu fragen, auch wo er es nicht verstanden hat. Das wichtigste aber ist neben dem eindringenden *Scharfsinn* in die kleinsten Detailfragen hinein doch ein *gutes Gedächtniss:* diesen höchsten Ruhm erwarb sich *R. Elieser ben Horkenos,* von dem sein Lehrer sagte, er sei eine Kalkcisterne, die auch nicht einen Tropfen verliert (2,8). Darum werden auch folgende vier Klassen unter den Schülern gemacht: 1) Schnell zum Verstehen und schnell zum Vergessen, der Nutzen wird durch den Schaden aufgehoben; 2) langsam zum Verstehen und langsam zum Vergessen, der Schaden wird durch den Vortheil aufgehoben; 3) Schnell zum Verstehen und langsam zum Vergessen, das ist ein gutes Loos und 4) Langsam zum Verstehen und schnell zum Vergessen, das ist ein böses Loos (5,12). Von anderer Weise ist die Eintheilung, welche 5,15 gegeben ist, obschon sie auch wieder auf Verstand und Gedächtniss achtet; dort heisst es: Vier Arten von Schülern der Weisen gibt es: Schwämme, Trichter, Seiher und Siebe; Schwämme, die alles aufsaugen, Trichter, die, was sie auf der einen Seite aufnehmen, auf der andern auslaufen lassen, Seiher, die den Wein durchlassen und die Hefen auffassen, und Siebe, die das Staubmehl durchlassen und das Feinmehl zurückhalten. —

Anhangsweise sei hier noch zusammengestellt, was der Tractat in Bezug auf *die richterliche Thätigkeit* enthält. Es ist nur sehr weniges. Gleich zu Anfang steht die wichtige Mahnung: Seid vorsichtig beim Urtheil (1,1). Dann gilt wohl die Mahnung auch dem Richter: Beurtheile jedermann nach der guten Seite (1,6). Im Zeugenverhör soll der Richter genau und in seinen Worten vorsichtig sein, damit die Zeugen nicht durch seine Worte zum Lügen verleitet werden (1,9). Ferner soll er ein selbständiges Urtheil sich bilden, also nicht von vornherein dem, der den Fall darlegt und den Strafantrag stellt (etwa z. B. unsern „Advokaten" und „Staatsanwälten) beistimmen (4,5), aber auch den Kollegen seine Meinung nicht aufdrängen wollen, „denn sie haben auch die Freiheit und nicht nur du" (4,8). Keiner soll Einzel-Richter sein, denn es gibt nur einen, der allein richtet (4,8), und gilt es doch, dass tres faciunt collegium vgl. 3,6. So lange die Parteien vor dem Richter stehen, sollen sie als schuldige angesehen werden, sobald sie aber vom Tribunal entlassen sind, sollen sie als unschuldig gelten, da sie das Urtheil über sich empfangen haben (1,8). — Endlich fehlt der gute Rath nicht, sich vor Prozessen zu hüten, da sie zu Feindschaft, Raub und Meineid führen (4,7).

V.

Das Bild, das wir hier nach dem Tractat der „Sprüche der Väter“ von den Schriftgelehrten entworfen haben, ist nicht nur in Bezug auf das Gerichtsverfahren, sondern im Ganzen unvollständig. Es fehlt die Detailausführung, die Ausfüllung bis in's Einzelne hinein, die den übrigen Tractaten zu entnehmen wäre, wo viel mehr von jener charakteristischen Casuistik zu merken ist, als hier, wo nur die Hauptlinien und allgemeinen Lebensregeln gegeben sind. Es ist ja derselbe Ernst und Eifer, der die Schriftgelehrten erfüllt hat bei der Feststellung eines kleinlichen, wie eines wichtigen Gebotes; sie machten keinen Unterschied zwischen Peripherie und Centrum, und Adiaphora sollte es keine mehr geben. Ueberall heisst es: Sei muthig wie ein Panther, leicht wie ein Adler, schnell wie ein Reh und stark wie ein Löwe, den Willen deines Vaters im Himmel zu thun (5,20), und überall haben die Schriftgelehren mit unverdrossenem Muthe gesucht, das ganze Leben in die Formen ihrer Reglemente einzuziehen, so dass an keinem Punkte eine Unsicherheit mehr bestehen sollte oder das eigene sittliche Urtheil sich bethätigen könnte. Dass eben diese kleinlichen Entscheidungen, die das ganze Leben in Gesetzlichkeit auflösten und keinen Schritt ohne Rücksichtnahme und Erinnerung an die gesetzlichen Bestimmungen thun liessen, uns nicht in unserer Zeichnung entgegengetreten sind, lässt uns vielleicht auf der einen Seite nicht recht den Eindruck gewinnen von dem „*Eifern um Gott* mit *Unverstand*“, das Paulus (Röm. 10,2) von Israel in seiner Gesammtheit aussagt und von den Schriftgelehrten und ihren Schülern, den Pharisäern, in erster Linie gilt, und von der *Last* und der *Knechtschaft* des Gesetzes, unter welcher der rechte Jude damals stehen musste. Es sei darum als einziges Beispiel für die Spitzfindigkeit und Kleinlichkeit auf den bekannten Streit hingewiesen, der zwischen Schammai und Hillel über die Frage bestand, ob ein Ei genossen werden dürfe, das von einer zum Gegessenwerden (nicht zum Eierlegen) bestimmten Henne stammte, aber an einem Festtage getragen und am unmittelbar folgenden Sabbat gelegt oder auch an einem Sabbat getragen und am unmittelbar folgenden Festtage gelegt worden war.[1]) Auf der andern Seite aber gewährt das unausgefüllte Bild einen Blick in die Hauptzüge, und es fallen die Grundlinien um so deutlicher in das Auge, weil sie durch alles das kleinliche Zierwerk und die Ueberladung mit Verschnörkelungen nicht verdeckt sind; darum wird von hier aus gewiss das Schriftgelehrtenthum auch nach der günstigsten Seite beurtheilt.

Ueberschauen wir das entworfene Bild, so kann es keinem entgehen, welch grosse Aehnlichkeiten, wie uns ja auf Schritt und Tritt

[1]) Vgl. *Strack*, Einleitung in den Talmud 1887 p. 19.

Parallelen zum Neuen Testament entgegengetreten sind, aber auch welche grossen Verschiedenheiten zum Christenthum sich zeigen. *Beiden gilt Gottes Wille, also Gottes Reich,* als die *höchste Norm. Nach seinen Ordnungen hat das Leben sich zu gestalten:* Auch die Schriftgelehrten und die, welche ihre Gebote hielten, die Pharisäer, konnten ihrem Streben und ihrer Absicht nach sagen, was Paulus (Phil. 3,29) von den Christen sagt: Unser Wandel ist im Himmel. „Trachtet am ersten nach der Gerechtigkeit Gottes" ist die Forderung bei Juden und bei Christen.[1])

Doch sobald wir den *Weg* ansehen, auf welchem dieses hohe Ziel erreicht werden soll, kann es keinen tieferen Gegensatz geben, als derjenige ist, welcher zwischen Schriftgelehrtenthum und Christenthum besteht. Auf dem Wege der Schule, der Lehre, ja fast der Abrichtung, glaubten die Schriftgelehrten zum Ziele zu kommen. Das Wissen des Gesetzes sollte die Gerechtigkeit bringen; darum „löst sich Ethik und Theologie bei ihnen in Jurisprudenz auf"[2]), und wo etwa ein theologischer Gedanke und eine theologische Frage erscheint, die sich nicht sofort unter die Jurisprudenz subsummieren liessen, da ist es die blosse Scholastik, wie bei den am Abend vor dem Sabbat geschaffenen Wunderdingen vom Schlund der Erde, der die Rotte Korah's verschlang, bis zu der ersten Zange, oder die Jurisprudenz tritt sofort ergänzend als das Wichtigere daneben, wie in dem Spruche Akiba's (3,15): Alles ist (von Gott) vorhergesehen, aber die Freiheit ist (dem Menschen) gegeben und in Güte wird die Welt gerichtet und alles kommt auf die Menge der Werke an. Die Menge der zu wissenden Bestimmungen wurde aber so gross, dass man ob diesen Mitteln das Ziel aus den Augen verlor. „Die Summe des Abgeleiteten erstickte die Quelle", „die Summe der Mittel wurde der Zweck, man vergass Gott über der Thora und den Zugang zu ihm über der Etikette, durch welche er ermöglicht werden sollte".[3]) So kam aber eine Knechtschaft zu Stande, eine Knechtschaft unter die äusserlichen Satzungen und Reglemente für das ganze Leben. Die Freiheit und alles innere, selbstständige Leben, wie Liebe, Ehrfurcht vor den Eltern (Mc. 7,1.8 ff. Matth. 23,23 Luc. 11,42) wurde ertödtet; der Mensch war nicht viel mehr als eine Maschine; nach seiner Abrichtung übte er mechanisch die Gebote; das einzige, was in Wirklichkeit eben als Sporn seiner Bethätigung übrig blieb, war die Hoffnung auf Lohn und die Furcht vor der Strafe, in welchen natürlich eine solche rechtliche Auffassung der Religion und Sittlichkeit ausmünden musste.

[1]) Siehe dieses Urtheil bei *Wellhausen*, die Pharisäer und die Sadducäer p. 21 ff.
[2]) *Schürer*, a. a. O. II. p. 412.
[3]) *Wellhausen*, a. a. O. p. 19.

Wie ganz anders steht dem gegenüber das Christenthum da! Nicht das Joch des Gesetzes, das in Knechtschaft bringt, sondern das sanfte und leichte Joch Jesu Christi, der uns freimacht von jeglicher Knechtschaft, soll jeder auf sich nehmen. Nicht eine neue Lehre, eine andere Scholastik, mit besseren Formulierungen, angemessenerer Anwendung auf das Leben, als die Schriftgelehrten sie bieten konnten, ist es, die wir von ihm empfangen, er schafft diesen ganzen Ballast, diese Decke Mosis, bei Seite und eröffnet uns den ungehinderten Blick zu dem Vater im Himmel und seiner Kraft. Nicht das Abgeleitete gibt er uns in anderer Form, er gibt uns aus der reinen Urquelle lebendiges Wasser. In Jesus Christus tritt Gott selber unter uns und in ihm erhalten wir die Kraft, Gottes Willen zu erkennen, so dass keiner den andern mehr lehren muss, sondern einem jeden Gottes Gesetz in's Herz gegeben und in den Sinn geschrieben ist. Nicht neue Knechtschaft unter ein anderes Gesetz bringt er uns, sondern die Gotteskindschaft, die Freiheit der Kinder Gottes.[1]) Nicht die Aussicht auf Lohn ist das Motiv unseres Strebens nach der Erfüllung des Willens des Vaters im Himmel, nicht die Furcht vor dem Richter der Grund, die Sünde zu meiden, sondern der demüthige Dank gegen den gnädigen Gott, die Liebe zu dem barmherzigen Vater, der uns in Christus die Sünden, welche uns von ihm trennten, vergab und uns zu seinen Kindern annahm; denn hier heisst es nicht: treu ist Gott, dass er uns den Lohn unserer Arbeit bezahlt (Sprüche der Väter 2,16), sondern: treu und gerecht ist er, dass er uns die Sünden vergibt und reinigt uns von aller Untugend (1 Joh. 1,9), ja: wer mein Wort hört und glaubt an den, der mich gesandt hat, *der hat das ewige Leben und kommt nicht in das Gericht* (Joh. 5,24). Nicht ist unser Leben reglementiert durch von aussen herangebrachte Gesetze, ein innerer Trieb bindet uns an Gott und seinen Willen. Nun gibt es wieder einen Spielraum für die Freiheit im Leben; aber wo Jesus Christus aufgenommen ist in die Herzen, da lässt die Liebe zu Gott, dem Vater, in dem Labyrinthe des Lebens die rechte Entscheidung treffen und leitet sein Geist in alle Wahrheit. Nicht Gesetzlichkeit ist es, was die christliche Frömmigkeit ausmacht, sondern Gleichgesinnetsein, wie Jesus Christus auch war.

Sollte nicht auch unsere Zeit und unsere heutige Theologie an

[1]) Man lese einmal im Hinblick auf die Schriftgelehrten die herrlichen Worte Jesu Matth. 11,25—30. Wie wird auf solchem Hintergrunde es erst recht lebendig und inhaltsvoll, wenn wir Jesum hören, wie er den Vater im Himmel preist, dass er das Evangelium den Unmündigen geoffenbart hat, wie er es ausspricht, dass Niemand den Vater kennt, denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren, und wie er die Mühseligen und Beladenen zu sich ruft, damit sie mit Uebernahme seines sanften Joches und seiner leichten Last Erquickung und Ruhe finden für ihre Seelen!

diesen Schriftgelehrten etwas lernen können? Einerseits doch wohl das, dass das Recht eine Form ist, die nicht fähig ist, den tiefsten Gehalt der christlichen Religion auf den richtigen Ausdruck zu bringen, in die sich ihre Wahrheiten nicht hineinzwängen lassen, ohne Schaden zu nehmen, und andrerseits aber auch, dass jede Lehre, sei es nun welche es wolle, nicht im Stande ist, die rechte Freiheit zu bringen, und dass man, wo das Hauptgewicht auf die theologische Lehre gelegt wird, von welcher Seite das nun geschehe, der Gefahr sich aussetzt, das eigenthümliche Wesen des Evangeliums zu verdunkeln, welches keine Lehre, sondern eine Gotteskraft ist, selig zu machen alle, die daran glauben.

Die Vor- und Fortbildung des protestantischen Geistlichen.

Synodalproposition von Pfr. J. U. Michael, vorgetragen an der Synode in Flims 1888.

Hochwürdige Synode!

Wenn ich als Ihr diessjähriger Synodalproponent für meine Arbeit das Thema gewählt habe: „Die Vor- und Fortbildung des protestantischen Geistlichen," so werden Sie von mir erwarten, dass ich in erster Linie die Wahl des Thema's in Kürze motivire. Zumal mit Bezug auf den ersten Theil des Thema's werden Sie mich vielleicht fragen: Wie kannst du als einfacher Landpfarrer dich unterfangen, über Vorbereitung zum geistlichen Amte in einem Kreise zu reden, welcher aus Geistlichen besteht, die zum grossen Theil schon längst die akademischen Studien hinter sich haben und aus Erfahrung wissen: „Grau, theurer Freund, ist alle Theorie, Und grün des Lebens goldner Baum?" Wir sind kein Professorenkollegium, so werden Sie weiter sagen und dem allein steht es ja zu, über Gang und Methode des theologischen Studiums ein massgebendes Urtheil zu fällen und allfällige Schäden zu beseitigen. Wir haben zudem innerhalb unserer Kantonsgrenzen keine Universität; unsere jungen Theologen müssen auswärts sich auf's geistliche Amt vorbereiten; und wenn wir schon mit Bezug auf unser kantonales Schulwesen mit keinen Machtbefugnissen ausgerüstet sind, wie viel weniger haben wir ein Wort mitzureden bei der Organisation derjenigen Lehranstalten, an denen unsere jungen Theologen ihre Fachbildung holen. Diesen Einwürfen, die Sie gegen den ersten Theil meines Thema's zu machen geneigt sein möchten, kann ich zunächst die einfache Thatsache entgegenhalten, dass schon zu verschiedenen Malen unsere schweizerische Predigerversammlung, die ja ebenfalls grösstentheils aus Pfarrern sich rekrutirt, das-

selbe Thema behandelt hat. Noch an der letzten Versammlung in Schaffhausen sprach Professor Schlatter aus Bern über den nämlichen Gegenstand.

Ich möchte im Ferneren darauf hinweisen, dass wenigstens in der deutschen Schweiz vor etlichen Jahren ein Organ geschaffen wurde, dem ich eine doppelte Bedeutung zuschreiben möchte. Ich meine die Konferenz der Abgeordneten der deutsch-schweizerischen Kirchen. Dieses Institut wurde seiner Zeit in's Leben gerufen, um ein Bindeglied zu schaffen zwischen unsern verschiedenen deutsch-protestantischen Kantonalkirchen. Aus den Verhandlungen der Abgeordneten zu dieser Konferenz ersehe ich, dass dieselben auch schon Fragen behandelt haben, die auf eine theilweise Reorganisation unsrer schweizerischen theologischen Fakultäten abzielen. Haben nun auch wir vielleicht derartige Wünsche auf dem Herzen, so ist uns die Möglichkeit gegeben, dieselben durch den Abgeordneten unserer Kantonalkirche der Konferenz zu unterbreiten, die ohne Zweifel auch künftighin solchen Fragen ihre Aufmerksamkeit zuwendet, ermuthigt durch den Umstand, dass ausgesprochene Desiderien von dieser Seite an den theologischen Fakultäten bereits Gehör gefunden haben. Doch fürchten Sie nicht, dass ich die Absicht habe, in meiner Arbeit mit allen möglichen Wünschen und Vorschlägen herauszurücken, oder dass ich mit dem Messer der Kritik gar tief in die Organisation der theologischen Fakultäten hineinschneiden und den Herren Dozenten an denselben vorhalten wolle, wie schlecht sie ihre Sache machen und wie dieselbe ganz anders angepackt werden sollte. Solchen Expektorationen gegenüber würden Sie mit Fug und Recht geltend machen, es sei ein Zeichen grosser Unbescheidenheit, wenn ein junger Theologe über solche Fragen vom hohen Rosse herab urtheilen wolle.

Solches zu thun liegt mir aber durchaus fern. Wohl werde ich da und dort Wünsche vorbringen, wo dies aber geschieht, soll auch deren Begründung nicht fehlen. Die Hauptendenz meiner Arbeit liegt jedoch in etwas Anderm. Was ich nämlich beabsichtige, besteht hauptsächlich darin, Ihnen in aller Bescheidenheit und in Kürze darzulegen, mit welchem Minimum von theoretischen Kenntnissen und mit welcher praktischer Befähigung ein protestantischer Theologe ausgerüstet sein soll, um demselben die geistliche Pflege einer evangelischen Gemeinde anvertrauen zu können. Bei dieser Darlegung werde ich mich auf die hauptsächlichsten in den letzten Jahren erschienenen Arbeiten über diesen Gegenstand stützen und auf Grund derselben meine eigenen Gedanken zu entwickeln versuchen.

Was nun den zweiten Theil meines Thema's: „die Fortbildung des protestantlichen Geistlichen" betrifft, so bedarf derselbe wohl keiner weitern Begründung. Dass der protestantische Pfarrer im prak-

tischen Berufe mit den Kenntnissen, die er sich am Gymnasium und an der Universität geholt hat, nicht auskommt; dass derselbe vielmehr bemüht sein muss, sich praktisch und wissenschaftlich immer mehr fortzubilden; dass ein Stillstand in dieser Richtung Rückschritt bedeutet, das brauche ich Ihnen nicht erst nachzuweisen, sondern ist selbstverständlich. Streitig aber möchte die Frage des „Was“ und „Wie“ der Fortbildung sein. Gerade darüber möchte ich versuchen, Ihnen in Kürze meine Gedanken mitzutheilen. Sollte aber dieser Versuch etwas mangelhaft ausfallen, so wollen Sie bedenken, dass es eben nur ein Versuch sein soll, und dass meine Arbeit lediglich den Zweck hat, einzelne Punkte zu markiren, an die sich dann die Discussion anschliessen möge.

Diese Vorbemerkungen werden genügen zur Begründung unseres Thema's. Indem wir nun an unsere eigentliche Aufgabe herantreten, möchten wir in erster Linie auch die Frage der humanistischen Bildung des Theologen streifen, eine Frage, die, so weit wir unterrichtet sind, in den Kontroversen, welche in den letzten Jahren über das theologische Studium geführt wurden, mit keinem Worte berührt wird. Und doch macht die humanistische Bildung einen integrirenden Bestandtheil der Vorbildung des protestantischen Pfarrers aus. Dass dem spezifisch theologischen Studium eine gründliche humanistische Bildung vorausgehen soll, wird heut zu Tage ziemlich allgemein anerkannt. Auch in den sogenannten Prediger- und Evangelistenschulen und in den Missionsanstalten fängt man an, mehr und mehr einzusehen, dass eine solide allgemeine Bildung auch für die so genannten Evangelisten und Missionare eine unerlässliche Bedingung zur Ausübung ihres Berufes und in der ihnen angewiesenen Stellung sei. Der Grund, der früher in diesen Kreisen etwa öfters zur Rechtfertigung der Hintansetzung der humanistischen Bildung vorgebracht wurde, dass die Grosszahl der Apostel auch ohne eigentliche Schulung mehr gewirkt und ausgerichtet haben, als alle unsere gebildeten Theologen, wird heut zu Tage viel weniger geltend gemacht, weil die Einsicht mehr und mehr durchdrang, dass wir heute eben in ganz andern Verhältnissen leben als die ersten Apostel. Wir wiederholen: eine tüchtige allgemeine Bildung ist unerlässlich nicht nur für den angehenden Juristen, Mediziner und Philosophen, sondern auch und vor Allem für den Theologen. Mangel an allgemeiner Bildung wird sich bei Letzterem, wenn er einmal praktisch sich bethätigen soll, schwer rächen. In neuester Zeit ist namentlich in Deutschland und in der Schweiz den Gymnasien zum Vorwurf gemacht worden, dass in denselben den alten Sprachen zu viel Zeit zugewendet, die neueren Sprachen und die Realien, namentlich die naturwissenschaftlichen Fächer und die Mathematik, zu sehr hintangesetzt werden. Es mag dieser Vorwurf mit

Bezug auf die sogenannten humanistischen Gymnasien zum Theil berechtigt sein. Und in so weit dies der Fall ist, thun die Schulbehörden gut daran, solchen Stimmen Gehör zu schenken. Sollte jedoch die Tendenz dahin gehen, die lateinische und griechische und die für den Theologen wichtige hebräische Sprache unverhältnissmässig zurückzustellen, um für andere Fächer Zeit zu gewinnen, so wäre das nach unserer Ueberzeugung entschieden ein Rückschritt. Denn das ist eine von Sachverständigen ziemlich allgemein zugestandene Thatsache, dass die an den Gymnasien betriebenen alten Sprachen — wir denken vorzüglich an das Griechische und Lateinische — für die formelle geistige Bildung unserer studirenden Jugend von ungemein hohem Werthe ist. Die strengen grammatikalischen Gesetze, um nur Einiges zu berühren, die logische Konsequenz in der Gedankenentwickelung, die hohe Phantasie, die da waltet, die grossartige Welt, die sich vor den Augen desjenigen, der dieser Sprachen einiger Massen kundig ist, aufthut, das sind Vorzüge, die den modernen Sprachen lange nicht in dem Masse wie den obgenannten zukommen. Fürchten Sie jedoch nicht, dass ich Ihnen hier die Bedeutung der genannten Sprachen auseinandersetzen wolle. Es ist ja Niemand unter uns, der dieselbe bezweifelt, vielmehr sind wir alle davon überzeugt, dass die Kenntniss der lateinischen und griechischen und ich möchte hinzufügen auch der hebräischen Sprache ein unumgängliches Erforderniss ist für das Studium der Theologie. Sogar Dr. Martinelli in Bondo weiss im Grunde wohl nicht viel dagegen einzuwenden. Und auch Erziehungsdirektor Gobat würde wahrscheinlich anders reden, wenn er etwas von Theologie verstünde. Halten wir uns jedoch bei dieser Frage nicht länger auf, sondern lassen Sie mich nur noch sagen, dass innerhalb unserer Landesgrenzen der Streit über Berechtigung und Bedeutung der alten Sprachen für die studierende Jugend bis anhin nicht heftig geführt wurde, wohl einfach aus dem Grunde, dass an unserer Landesanstalt in dieser Richtung die Sache anders liegt, als vielleicht an vielen andern Anstalten, welche die humanistische Bildung der studierenden Jugend zum Zwecke haben. Ihren Referenten hat es seiner Zeit gefreut, aus dem Munde eines Lehrers unserer Kantonsschule das Urtheil zu hören, unserem Gymnasium dürfe man nicht zum Vorwurf machen, dass an demselben die naturwissenschaftlichen Fächer stiefmütterlich behandelt werden. Und zwar sagte uns das ein Mann, der mehrere Jahre an unserer Kantonsschule als Lehrer der Physik und Chemie mit bestem Erfolge wirkte. Ein Blick in das letztjährige Programm unserer Landesanstalt hat uns in der That überzeugt, dass an derselben den naturwissenschaftlichen Fächern, denen wir grosse Wichtigkeit beimessen, eine ziemlich genügende Stundenzahl eingeräumt wird. Wir begrüssen das sehr; denn wer heut zu

Tage Anspruch machen will auf eine ordentliche Bildung, der muss auch eine angemessene Kenntniss der Natur und ihrer erhabenen Gesetze besitzen. Diese Kenntniss sollte uns Theologen am wenigsten abgehen. Darum wohl uns, wenn ein tüchtiger Lehrer schon frühzeitig uns für das Studium der Natur zu begeistern wusste und uns befähigte, in diesem erhabenen Buche zu lesen! Dasselbe gilt mehr oder weniger auch von der mathematischen Wissenschaft. Auf das Thatsächliche uns stützend, gelangen wir zu folgendem Resultate: an unsrer Kantonsschule sind die Anforderungen mit Bezug auf die alten Sprachen nicht zu hochgestellt und wäre eine Reduktion der Stundenzahl in diesen Fächern nur zu bedauern. Ebenso sind die naturwissenschaftlichen und mathematischen Fächer genügend berücksichtigt, ein Faktum, das jeder Theologe lebhaft begrüssen muss. Was wir aber an der Organisation unseres Gymnasiums aussetzen möchten, ist der Umstand, dass in den zwei obersten Klassen desselben kein Religionsunterricht mehr ertheilt wird. Uns will es scheinen, dass dies ein entschiedener Mangel in der Organisation unserer Landesanstalt sei. Was mag denn wohl der Beweggrund der etwas stiefmütterlichen Behandlung dieses Unterrichtszweiges sein? Ist's der religiöse Indifferentismus von Seiten der massgebenden Persönlichkeiten? Ist es der Umstand, dass man meint, es sei kein geeigneter Lehrstoff mehr für diese Stufe ausfindig zu machen? Oder ist die zu grosse Stundenzahl Schuld an der Hintansetzung dieses Faches? Der erstere Umstand, der religiöse Indifferentismus, wird wohl auch in dieser Frage die Hand mit im Spiele haben. Doch meinen wir, dass derselbe in diesem Falle vielleicht zu überwinden wäre durch eine diesbezügliche Anregung von Seiten der Religionslehrer der Anstalt selbst. Was die Stoffauswahl betrifft, so will uns scheinen, dass dieselbe keine Schwierigkeiten bereiten sollte; man lese auf dieser Stufe das neue Testament in griechischer Sprache, treibe etwas Religionsgeschichte, oder aber man gebe eine systematische Uebersicht der christlichen Sitten- und Glaubenslehre, wie sie etwa der Leitfaden von Hagenbach und viele andere darbieten. Von allen diesen Materien etwas zu wissen, steht einem angehenden Theologen wohl an und künftige Mediziner, Juristen etc. brauchten sich derartiger Kenntnisse wohl auch nicht zu schämen. Mit Bezug auf die Zeit wird es wohl keine zu grosse Zumuthung sein, wenn diesem Unterrichtszweige auch in den beiden obersten Kantonsschulklassen wöchentlich zwei Stunden eingeräumt werden, um so mehr, als in diesen beiden Klassen die Zahl der Unterrichtsstunden etwas geringer ist als in den vorhergehenden.

Dass dem religiösen Indifferentismus durch Hintansetzung des Religionsunterrichtes auch unter der Schülerschaft mehr oder weniger Vorschub geleistet werde, ist für mich eine ausgemachte Thatsache.

Doch sei es ferne von mir, den religiösen Indifferentismus, der unter unserer studierenden Jugend nicht grösser und nicht geringer ist als in andern Schichten des Volkes, nur obigem Umstande zuschreiben zu wollen. Der religiöse Indifferentismus ist eine Krankheit, die man auf verschiedene Ursachen zurückführen muss. Darüber haben wir jedoch heute nicht zu reden. Hingegen liegt es innerhalb des Rahmens unseres Themas, die Thatsache zu konstatiren, dass viele unserer künftigen Theologen nach Absolvirung ihrer Gymnasialstudien sich für das Studium der Theologie ohne eigentlichen inneren Trieb und eigentliche Neigung für dasselbe entscheiden, sondern vielfach auf Wunsch etwa der Eltern, zumal einer guten frommen Mutter, oder auf Veranlassung des Ortspfarrers oder aber auch öfters in der Hoffnung, für später durch dieses Studium sich am ehesten eine gesicherte materielle Existenz zu verschaffen. Alle diese Beweggründe, wir geben es gerne zu, haben ja ihre volle Berechtigung; denn Jünglinge, die aus den genannten Beweggründen und nur aus diesen, der Theologie sich zuwandten, sind ja ganz tüchtige Pfarrer geworden. Ich bin überzeugt, es sind manche unter uns, die wenn sie heute sich fragen, wie sie dazu kamen, dem theologischen Studium sich zu widmen, sich sagen müssen, dass es ursprünglich nicht sowohl innere Neigung gewesen sei, sondern vor Allem äussere Beeinflussung. Und doch zweifle ich keinen Augenblick daran, dass die Betreffenden im Laufe der Zeit eifrige Theologen wurden und mit Lust und Liebe dem Studium der Theologie sich widmeten und heute mit grossem Segen in ihrer Gemeinde wirken.

Setzen wir jedoch den denkbar günstigsten Fall - und ich will gerne annehmen, derselbe treffe bei der Grosszahl der Theologen zu — dass wirklich nur innere Neigung uns zur Theologie führte; dass schon frühzeitig Lust und Liebe sich in uns regte, uns in den Dienst der Kirche zu stellen; dass wir also mit Recht sagen konnten: „Gott will es und seinem Rufe folge ich willig", so wissen wir ja Alle, dass ohne menschliches Zuthun, ohne äussere Hülfsmittel, mögen dieselben auch geistiger Art sein, wir doch nicht zu unserem Ziele gelangen konnten. Ich will damit sagen: um Pfarrer zu werden, ist die conditio sine qua non das Studium, zunächst eine gediegene Gymnasialbildung und ferner das eigentliche Fachstudium, das Studium der Theologie. Lassen Sie mich von diesem letzteren etwas eingehender reden.

Wir stellen hiebei folgende Fragen auf: 1. Welches ist das Ziel des Studiums der Theologie? 2. Welche Mittel sind uns geboten, um dasselbe annähernd zu erreichen? 3. Sind diese Mittel hinreichend, oder zeigen sich vielleicht gewisse Mängel, denen man abzuhelfen trachten sollte? 4. Worin bestehen diese Mängel, und was könnte

man zur Abhülfe derselben thun? Das sind wohl die wesentlichen Fragen, die hier etwa in Betracht kommen, und denen wir einen Augenblick unsere Aufmerksamkeit zuwenden wollen.

Der Zweck des theologischen Studiums ist, den jungen Theologen zu befähigen, das Wort Gottes zu verkündigen, das Evangelium, die frohe Botschaft vom Heile in Jesu Christo, den Geist Christi und des Christenthums einzupflanzen und zu pflegen in den Herzen, in den Gemeinden, im Volke. Der künftige Pfarrer soll befähigt werden, das Wort Gottes in der Gemeinde auszulegen und in Rede darzustellen, die heranwachsende Jugend seiner künftigen Gemeinde im christlichen Glauben zu unterrichten und sie in die christliche Gemeinde einzuführen. Der künftige Pfarrer soll ferner angeleitet werden, Arme, Kranke und Nothleidende aller Art mit dem Worte Gottes zu trösten und aufzurichten und sie hinzuweisen auf den rechten Helfer und Arzt in allen unseren Leiden und Nöthen, Irrende zu mahnen und zurecht zu weisen und wieder zur Gemeinde zurück zu führen; er soll befähigt werden, Kranken und Sterbenden beizustehen. Je nach einem dieser Gesichtspunkte soll der Theologe theoretisch und praktisch angeleitet werden, als Prediger, als Katechet und als Seelsorger in seiner künftigen Gemeinde thätig zu sein.

Und welches sind nun die Mittel zu diesem Ziele? Wir sagen ausdrücklich *die* Mittel. Denn wenn auch das Mittel κατ' ἐξοχήν die theologische Schulung ist, wie dieselbe uns geboten wird theils an der Universität, theils in sogenannten Seminarien und Predigerschulen, so lässt sich dieses Mittel κατ' ἐξοχήν in verschiedene Mittel zerlegen, von denen wir sogleich etwas näher reden werden. Als Bildungsanstalten nennen wir absichtlich die Universität, die Seminarien und die Predigerschulen, weil in unseren Tagen, wenn wir nicht nur an die Schweiz und Deutschland denken, noch immer wenigstens eben so viele Theologen an Seminarien und Predigerschulen, als an Universitäten zum geistlichen Amte vorbereitet werden. Ersteres geschieht zumal da, wo Staat und Kirche vollständig getrennt sind. Welcher von diesen Anstalten wir den Vorzug geben, darüber reden wir später ein Wort. Hier stellen wir zuvörderst den Kanon auf: sei es Universität oder theologisches Seminar oder Predigerschule, an allen diesen Anstalten müssen Lehrer wirken, die ihrer Aufgabe gewachsen und sich klar dessen bewusst sind, was ihnen obliegt; Lehrer, welche die erforderlichen Eigenschaften besitzen, um die jungen Theologen zu Dienern der Kirche heranzubilden. Wie steht es nun in dieser Hinsicht? Ohne uns hier in eine tiefere Kritik in dieser Beziehung einlassen zu wollen, denn die steht uns nicht zu – müssen wir sagen, dass an Gelehrsamkeit es den Professoren unserer theologischen Fakultäten keinenfalls fehlt. Nun versteht es sich von selbst, dass die Gelehrsamkeit

der Professoren an sich kein Hinderniss ist, um junge Theologen zu tüchtigen Pfarrern heranzubilden. Wir halten vielmehr dafür, dass wer ein solches Amt begehrt, sich über einen gehörigen Fond von Bildung ausweisen muss, sich darüber ausweisen muss, gründliche Spezialstudien wenigstens in einer theologischen Disciplin gemacht zu haben. Die Gelehrsamkeit und das grosse Wissen unserer theologischen Lehrer verdienen also keinenfalls von uns Pfarrern geringschätzig beurtheilt zu werden. Was wir aber, soweit wir mit eigenen Augen beobachten konnten, an unsern Professoren der Theologie — ich denke zunächst natürlich an die Professoren der schweizerischen und deut- Universitäten — mehrfach vermissen, das ist, dass sie die Bedürfnisse der Kirche und ihrer Diener nicht immer genügend berücksichtigen. Der Grund ist ein doppelter: erstlich bringt ihr Amt es mit sich, dass sie leicht ganz und gar in ihre Spezialstudien sich vergraben und damit hängt der andere Grund zusammen, der darin besteht, dass unseren Professoren nicht selten der praktische Blick fehlt, eben weil ihnen zu wenig Gelegenheit geboten ist, mit und unter dem Volke zu leben. Diese Inkonvenienzen liessen sich theilweise wenigstens wohl dadurch beseitigen, dass verfügt würde, dass kein Theologe eine Professur bekleiden könne, bevor er nicht wenigstens etliche Jahre in einer Gemeinde praktisch sich bethätigt habe. Es sagte uns einmal ein Pfarrer, es wäre nicht vom Uebel, wenn unsere Professoren der theologischen Fakultäten mit uns für einige Zeit tauschen und in unsern Gemeinden für etliche Semester wirken und wir inzwischen ihre Lehrstühle besetzen würden. Wir wollen hier keine weiteren Betrachtungen anstellen darüber, was bei einem derartigen zeitweiligen Tausche herauskommen möchte, zumal auf der Seite von uns Pfarrern. Die Bemerkung war vielleicht nur scherzweise gethan, enthält aber jedenfalls ein Körnchen Wahrheit, nämlich das, dass unsere Professoren der Theologie, wenigstens die Grosszahl derselben, nicht genügend in Kontakt mit dem Volke kommen.

Wenn wir nun an die Frage herantreten: Welches ist der Lehrstoff, der dem Studenten der Theologie von seinen Lehrern dargeboten werden soll? so möchten wir den allgemeinen Kanon aufstellen: nicht ein encyklopädisches Wissen soll der Student der Theologie von der Schule in's praktische Leben mitbringen, in dem Sinnn, dass er von Allem etwas zu sagen weiss, aber bei näherer Prüfung im Grunde nichts weiss, vielmehr soll auch in der Theologie nach dem Grundsatze gelehrt und gelernt werden: Non multa, sed multum! Nun möchten wir aber nicht etwa so verstanden werden, als wären wir für eine Reduzirung der theologischen Disciplinen. Keineswegs! Wir halten vielmehr dafür, dass einzelne theologische Disciplinen sich noch

in speziellere Disciplinen auflösen müssen und dass die Dozenten der Theologie den Studenten Gelegenheit bieten, Vorlesungen in diesen spezielleren Disciplinen zu hören. Ich könnte Ihnen das im Einzelnen des Näheren nachweisen, doch würde mich dieser Nachweis nöthigen, Ihre Geduld zu lange in Anspruch zu nehmen. Also keine Reduzirung der theologischen Disciplinen, hingegen weises Maasshalten in der Darbietung des theologischen Stoffes in der Vorlesung, das scheint uns das punctum saliens zu sein, um nicht die Köpfe der Studierenden zu verwirren und damit es nicht heisse: „Mir wird von alledem so dumm, Als ging mir ein Mühlerad im Kopf herum." Es hat mir seiner Zeit sehr eingeleuchtet, als einer meiner verehrten Lehrer — der Kirchenhistoriker Nippold in Jena, früher in Bern — über den Zweck der Vorlesungen uns Studenten auseinandersetzte: Derselbe bestehe nicht darin, dem Studierenden den positiven Lehrstoff darzubieten; dieser könne ja ebenso gut, wenn nicht besser, nach einem Lehrbuche angeeignet werden; jedenfalls sei dies nur ein sekundärer Zweck der Vorlesungen. Der eigentliche, der primäre Zweck derselben bestehe vielmehr darin, dem Studirenden Anleitung zu geben, wie er in den einzelnen theologischen Disciplinen das Studium mit Erfolg betreiben könne, ihn zum Studium anzuspornen, ihn zu befähigen, Wesentliches vom Unwesentlichen zu unterscheiden, sein Auge zu schärfen, aber auch sein Herz und Gemüth zu erwärmen und zu begeistern für die Wahrheit, für die absolute Wahrheit, die uns in Christus gegeben ist, für alles Gute und Schöne und Erhabene. Wir können hier nicht ausführen, wie nach diesen Grundsätzen das Studium der einzelnen theologischen Disciplinen sich gestaltet; nur auf Eines gestatten Sie mir hinzuweisen, nämlich auf das biblische Studium, das, wie Sie mir Alle zugeben werden, das Alpha und das Omega der protestantischen Theologie ist. Und doch können wir beobachten, dass vielen unserer Kandidaten der Theologie, wenn irgend etwas, gerade Bibelkenntniss fehlt. Wie ist diese Erscheinung zu erklären? Wir können uns diesen Missstand nicht anders zurechtlegen, als durch den Umstand, dass in der Exegese die Grosszahl der Dozenten viel zu viel Zeit verliert mit historisch-kritischer Arbeit und dass unsere Studierenden viel zu wenig mit dem eigentlichen Inhalt der Bibel sich vertraut machen. Durch die ganze Fülle der minutiösen philologischen Bemerkungen, die gewöhnlich vorgebracht werden, durch all den chronologischen, geographischen und geschichtlichen Notizenkram, durch alle die tausend Zitate, Namen und Belegstellen, durch all diesen Ballast werden die jungen Studierenden verwirrt und nicht genügend zum eigenen Denken und zum Eindringen in den Sinn des biblischen Textes angeleitet. Daher kommt es denn auch, dass die Grosszahl unserer jungen Theologen fast mit Widerwillen biblische Exegese treibt, weil es

ihnen schwer fällt, durch all diesen kritischen Ballast sich hindurchzuwinden. Wie ich sehe, hat der Referent in der letztjährigen Predigerversammlung, Prof. Schlatter, auch auf diesen Missstand hingewiesen und mit aller Energie betont, mehr und gründlichere Bibelkenntniss thue unseren jungen Theologen noth. Es scheint mir ein gutes Zeichen zu sein, dass unsere Dozenten selbst Fehler in ihrer bisherigen Lehrmethode finden. Diese Einsicht wird ohne Zweifel zu einer Remedur derselben führen, die, wie Schlatter und sein Korreferent Furrer nachweisen, sich nicht nur auf die biblische Exegese beschränken darf, sondern auch auf die meisten übrigen theologischen Disciplinen erstrecken muss. Ich will Sie jedoch damit nicht weiter behelligen, da es für den Zweck meiner Arbeit genügt, an dem Beispiel der biblischen Exegese in Kürze gezeigt zu haben, wie ich mir das Studium der Theologie nach dem Anfangs aufgestellten Kanon denke.

Drei Dinge jedoch kann ich nicht unberührt lassen. Das eine ist dieses, dass es wünschenswerth wäre, wenn unseren Studierenden schon während ihrer Studienzeit noch mehr als es bisher geschehen ist, Gelegenheit geboten würde, sich praktisch zu bethätigen. Mit Bezug auf das Theoretische in der Disciplin der praktischen Theologie bieten uns die theologischen Fakultälen jedenfalls das Nothwendige, und wäre es undankbar von unserer Seite, wenn wir nicht anerkennen wollten, dass wir nicht vielfachen Gewinn aus den Vorlesungen über die praktische Theologie gewonnen haben. Auch die sogenannten homiletischen und katechetischen Seminare sind nicht etwa ein müssiges Spiel, sondern für den Studierenden ohne Zweifel sehr fruchtbringend; denn da hat er eben Gelegenheit, in Aktion zu treten und sich praktisch auszubilden. Nur möchte es sich fragen, ob für die praktische Ausbildung unserer Studierenden nicht noch mehr gethan werden könnte. Schlatter wies in seinem letztjährigen Referate hin auf die Verwendung der Studierenden in Sonntagsschulen, Jünglingsvereinen und Stadtmission. Wir wollen nicht leugnen, dass die Thätigkeit auf diesen Gebieten fruchtbringend sein könne für einen jungen Mann. Nur sollten diese Institute nicht ausschliesslich im Dienste einer kirchlichen Richtung stehen, wie es, so weit wir orientirt sind, thatsächlich der Fall ist, sondern dürften ihre etwas engen Schranken um einiges erweitert werden.

Mit Bezug auf die vorbereitende Aktion wollen wir noch hinweisen auf das rhetorische Studium und das frühzeitige Ueben im freien Vortrage, der nicht gerade eine Predigt sein muss. Was ferner die pädagogische Vorbereitung anbelangt, so sollte der junge Theologe allerdings nicht nur auf das Hören eines Kolleges über Pädagogik sich beschränken, sondern ebenfalls so weit möglich und so viel sich Gelegenheit darbietet, etwa in einer Schule praktisch sich bethätigen,

und zwar ist es keineswegs nothwendig, dass der Unterricht sich nur auf das Religionsfach beschränke; werden ihm auch andere Fächer zugewiesen, so ist es nicht nur nicht schädlich, sondern nur desto besser.

Schwieriger ist aber jedenfalls die Einführung in das Gebiet der Seelsorge, weil die Ausübung derselben eine gewisse Reife voraussetzt, zu der man nur durch langjährige Uebung im praktischen Leben gelangen kann. Von der Schule dürfen wir eben nicht Alles erwarten. Wo diese nicht hinreicht, muss die praktische Schule in den Riss treten.

Eine zweite Frage, die ich noch zur Sprache bringen möchte, betrifft die Lehrmethode unserer theologischen Fakultäten. Bekanntlich herrscht die akroamatische Methode vor. So sehr ich nun die Berechtigung derselben anerkenne, so habe ich mich doch öfters gefragt, ob es eigentlich nicht von Gutem wäre, wenn man an unsern theologischen Fakultäten auch die erotematische Lehrform etwas mehr zur Geltung kommen liesse. Zwar bestehen an den theologischen Fakultäten sogenannte Seminarien und Sozietäten, wo die dialogische resp. erotematische Lehrform vorwiegt; doch kommen diese Seminarien und Sozietäten, wie Sie wissen, hauptsächlich den Vorgerückteren zu Gute. Anfänger des theologischen Studiums würden daraus keinen oder sehr geringen Gewinn ziehen. Wenn nun auch für diese ähnliche Institute eingerichtet würden, an denen der Dozent theologische Gegenstände in dialogischer Form behandelte, so würden die jungen Studierenden wohl mehr gewinnen als durch blosses Anhören einer Vorlesung über den nämlichen Gegenstand. Es ist aber selbstverständlich, dass eine derartige Einrichtung für den Studierenden nur dann nutzbringend ist, wenn derselbe auf den zu behandelnden Stoff gehörig sich vorbereitet. Das Bedenken, dass die genannte Lehrform, wenn in grösserer Ausdehnung, als es bisher geschehen, angewendet, ein Eingriff sei in die akademische Freiheit, theilen wir nicht, da wir die Sache nicht so verstehen, als sollte der Besuch derartiger Lektionen obligatorisch erklärt werden. Uebrigens hat die akademische Freiheit denn doch auch ihre Grenzen, und zudem sollte die akademische Jugend nie vergessen, dass sie die Hochschule nicht besucht, um Allotria zu treiben, sondern in erster Linie, um zu studieren.

Es erübrigt uns endlich noch, die Frage in's Auge zu fassen: Wo soll der künftige Pfarrer seine theologischen Studien betreiben und absolviren? Welche Anstalt verdient den Vorzug, das Seminar, die Predigerschule oder die Universität? Wir antworten ohne Umschweife: Die Universität. Wir geben gerne zu, dass die im Verlauf unserer Arbeit erwähnten Inkonvenienzen in Bezug auf das theologische Studium an einem Seminar oder einer Predigerschule weniger als an einer Universität vorhanden sind. Gewöhnlich haben die Lehrer an

den erstgenannten Anstalten zuvor ein Pfarramt bekleidet und kennen darum auch besser die Bedürfnisse des Volkes als die gelehrten Herren der Universität. Zudem stehen die Studierenden an solchen Schulen mit ihren Lehrern auf viel vertrauterem Fusse, als das in der Regel an der Universität der Fall ist. Endlich wird an den Predigerschulen entschieden mehr gearbeitet als an den Hochschulen, und sind die Studierenden von Predigerschulen mit Bezug auf Bibelkenntniss den andern überlegen. Aber nichts destoweniger gehen wir bezüglich dieser Frage mit Lic. Marti einig, der in einem Aufsatze in der „theologischen Zeitschrift aus der Schweiz (3. Vierteljahrsheft 87)" sich darüber folgendermassen ausspricht: „Die rechte Vorbereitung auf das geistliche Amt ist auf der Universität, nicht aber in einem Seminar oder einer Predigerschule zu finden. Seminar und Predigerschule sind desshalb dazu ungeeignet, weil sie bewusst oder unbewusst in Opposition gegen die freie Ausbildung und die freie Bewegung der Wissenschaft eingerichtet sind, die auf der Universität geboten ist, weil sie die durchaus nothwendige Entwicklung einer selbstständigen christlichen Ueberzeugung doch dadurch hemmen, dass eine besonders formulirte Theologie ihnen für allein werthvoll gilt und weil damit der Glaube einerseits und die Bibel und die Theologie anderseits doch in so nahe Beziehung gesetzt werden, dass leicht die letztern als in gleicher Linie mit dem erstern stehend erscheinen, also die nicht stark genug zu betonende Fundamentalunterscheidung, die von jedem Geistlichen zu fordern ist, leicht verwischt wird. — So weit Marti. Wir möchten dem noch beifügen: für die rechte Vorbereitung auf das geistliche Amt ist die Universität auch darum der geeignetste Ort, weil dort allein uns Theologen die Philosophie, deren Studium ja kein Theologe vernachlässigen darf — es gereichte zu seinem eigenen Schaden — ohne konfessionelle kirchliche Färbung dargeboten wird.

Manche Staaten haben selber zur Seminarbildung der Theologen hingedrängt, wie es uns scheint, zu der ersteren eigenem Nachtheil, in den Staaten namentlich, wo die absolute Trennung von Kirche und Staat durchgeführt ist. Da muss die Kirche sich eben behelfen, so gut sie kann. Wo aber der Staat der theologischen Fakultät an der Universität ihr bescheidenes Plätzchen einräumt — und ich wünsche, das möge in unserem Vaterlande und in den deutschen Gauen immer der Fall sein — da hüte sich die Kirche, dagegen sich zu wehren, in der falschen Befürchtung, die Theologiestudierenden könnten an der Universität, auf deren Fahne der Grundsatz der freien Forschung geschrieben steht, vom Zweifel und vom Unglauben, angefressen werden. Das Prinzip der freien Forschung ist ja ein guter protestantischer Grundsatz. Zudem können die falsche Wissenschaft, der Unglaube und die religiösen Zweifel nicht durch hermetische Abschliessung nach

aussen überwunden werden, sondern viel eher dadurch, dass auch wir Theologen frisch und frei, mit offenem Auge und ohne Vorurtheil Alles prüfen und das Gute behalten.

Doch wir haben uns schon zu lange aufgehalten bei der Vorbildung des Pfarrers. Reden wir nun noch ein Wort über dessen *Fortbildung*. Wir haben schon Eingangs, bei Begründung unseres Thema's geltend gemacht, dass die Kenntnisse, mit denen uns Gymnasium und theologische Schule ausrüsten, auch die bestmöglichste Organisation derselben vorausgesetzt, zur Führung unseres Amtes nicht hinreichen, sondern dass die praktische und wissenschaftliche Aus- und Weiterbildung für uns Pfarrer unerlässlich sei. Dr. Furrer betont in seinem letztjährigen Korreferat in Schaffhausen mit Recht: „Wir wollen uns sagen, dass wir auf der Hochschule nicht ausgelernt haben. Dass wir keineswegs der Meinung sind, als hätten wir mit wohlbestandenem Staatsexamen nun alle wissenschaftliche Arbeit abgethan. O nein! Unsere Zeit stellt an jeden Beruf immer höhere und ernstere Anforderungen. Und wem nun das wichtigste und ernsteste Amt im Leben des Volkes anvertraut ist, der darf wahrlich nicht stille stehen, der darf nicht ausruhen auf seinen Heften, nicht ausruhen auf seinem Bischen Wissen, das er sich einst auf den Schulbänken angeeignet hat. Ein studiosus perpetuus muss er bleiben." – Wer von uns wollte dem widersprechen? Es ist ja eine allgemein zugestandene Thatsache, dass der junge Kandidat nach bestandenem Examen, mag dasselbe noch so gut ausgefallen sein, wenn er in's praktische Leben tritt, es nur zu bald fühlt, wie mangelhaft und unzureichend all seine Kenntnisse sind zur praktischen Ausübung seines Amtes. Nehmen wir an, es fehle ihm nicht am Wissen, so fehlt es ihm desto mehr am rechten Können. Sein Kopf ist vielleicht voll gepfropft mit Theorien, aber, wenn es sich darum handelt, seine Gemeinde in der Predigt zu erbauen, recht packend und konkret seinen Zuhörern die ewige Wahrheit des Evangeliums zu vermitteln, als Katechet zu den Kindern so zu reden, dass sie für den christlichen Glauben begeistert werden und dass sie zur vollen Erkenntniss gelangen: „Christus ist der Weg, die Wahrheit und das Leben – wenn es sich darum handelt, als Seelsorger die Kranken zu trösten und aufzurichten, hinzuweisen auf das Eine, was noth thut — wenn es sich mit einem Worte darum handelt, sein Amt praktisch auszuüben, da fühlt der junge Pfarrer nur zu bald, dass ihm noch Vieles mangelt, und dass er noch in Allem ein Stümper ist; da wird er nur zu bald zur Erfahrung gelangen, dass er nur mit Restriktion das Sprichwort auf sich anwenden darf: „Wem Gott ein Amt gibt, dem gibt er auch Verstand." Es ist ja denkbar, dass gerade der Vordersatz nicht voll und ganz bei ihm zutrifft; denn öfters sind es gar zu sehr nur menschliche Faktoren, die einen zu Amt und Würde

erheben. Und dass in solchen Fällen der Verstand einen nicht selten im Stiche lässt, darüber braucht man sich nicht zu verwundern. Sei dem jedoch, wie ihm wolle. Jedenfalls ist der unvermittelte Uebergang von der Schule in's praktische Leben für den Theologen ein Missstand, dem man abzuhelfen trachten sollte. Schwer ist jedoch für unsere Verhältnisse die Frage über das „Wie" zu beantworten. Dr. Furrer, dem der erwähnte Missstand auch nicht recht liegt, sucht demselben durch das Vikariat abzuhelfen. Wir können nicht umhin, seine diesbezüglichen Bemerkungen hier wörtlich zu zitiren, weil sie uns sehr zutreffend zu sein scheinen. „Es ist in den letzten Jahrzehnten," sagt er, öfter vorgekommen, dass ein Student unmittelbar zum Pfarramt berufen wurde. Das ist allermeist für den Betreffenden eine viel zu schwere Aufgabe, was der Betreffende, wenn er aufrichtig ist, auch mit vollem Schmerz erkennt. Da sollte ein Neues geschaffen werden. Wie der Lehrling nicht sofort Meister wird nach altem gutem Brauch, so sollte auch der theologische Lehrling Geselle werden. Und zwar sollte er als Geselle bei einem Meister und nicht bei einem Pfuscher arbeiten. Es wäre im höchsten Masse wünschbar, dass unsere Kandidaten zu einem tüchtigen Pfarrer in die Lehre gingen, um sich in der Praxis auszubilden. Wenn ein junger Mann zu einem alten Manne kommt, der die Jugendfrische verloren hat, der über die Welt im Grossen und über seine Gemeinde im Kleinen grämlich und lieblos sich äussert, der immer nur klagt über die Schwere des Amtes, der über Alles, was das Amt angeht, eine gewisse Essigsäure ausgiesst — wenn der junge Theologe zu einem solchen Manne kommt, so kann er zeitlebens einen grossen Schaden davontragen. Nein, er sollte zu einem Meister gehen können, der noch die volle Frische und Wärme für sein Amt besitzt, sollte ihm zuhören in der Predigt, im Unterricht, sollte ihn begleiten auf seinen seelsorgerischen Gängen, sich mit ihm besprechen über alle Seiten des Amtes und von seinen Erfahrungen sich belehren lassen. Wohl dem, der einen lieben Vater hat, der ja schon aus väterlichem Interesse seinem Sohne das Beste geben wird. Aber nicht Alle sind in dieser glücklichen Lage. Und hier ist eine Lücke, welche Staat und Kirche beflissen sein sollen, auszufüllen. Denn das kann nicht so fortgehen ohne Schaden des Volkslebens, nach religiöser und kirchlicher Seite."

Wer von uns wollte diesen Ansichten nicht voll und ganz beistimmen? Nun wird es aber in unserem Kanton kaum möglich sein, das Vikariat im oben angeführten Sinne zu organisiren. Zwar ist in Folge von Vereinigung zweier oder dreier kleinerer Pfarreien zu einer Kirchgemeinde der Pfarrmangel in unserem Kanton, man darf sagen, ganz beseitigt und die Zahl der Theologiestudierenden nimmt auch bei uns eher zu. Hingegen sind unsere Pfarreien trotz aller Vereini-

gung noch immer klein, die Besoldung der Pfarrer trotz aller lobenswerthen Anstrengungen unserer Gemeinden im Durchschnitt noch immer zu gering, als dass ein Pfarrer einen Vikar anzustellen sich erlauben dürfte. Und der Umstand, dass der Pfarrer und sein Vikar am Hungertuch nagen sollten, würde schwerlich dazu beitragen, diesen letzteren für seinen Beruf zu begeistern und ihm Liebe und Lust zur praktischen Aus- und Weiterbildung einzuflössen.

Die Kleinheit unserer Gemeinden und die ökonomische Stellung der Pfarrer, das scheinen uns die Haupthindernisse zu sein zur hierseitigen Einführung des Vikariatsdienstes, für die wir an sich sehr sympathisirten. Wo diese Hindernisse nicht vorhanden sind, wo ein Kandidat der Theologie Gelegenheit hat, unter der Obhut und Aufsicht eines tüchtigen Pfarrers in die pfarramtlichen Funktionen eingeführt zu werden, da möge er eine solche Gelegenheit nicht unbenutzt lassen; denn er wird einen bleibenden Gewinn daraus ziehen.

Wenn nun aber die Wohlthaten des Vikariats unseren Kandidaten in den seltesten Fällen zu Theil werden können, gibt es denn für dieselben vielleicht nicht andere Mittel zur praktischen Ausbildung? Ein solches Mittel erblicken wir darin, dass ein junger Theologe, bevor er eine Pfarrei annimmt, für ein oder zwei Jahre eine Schule leiten sollte. Auf diese Weise wäre ihm reichlich Gelegenheit geboten, sich nach der didaktischen Seite hin auszubilden. Freilich müsste der junge Theologe in diesem Falle schon an der Hochschule mit viel gründlicheren, pädagogischen Keuntnissen ausgerüstet werden, als dies gemeiniglich der Fall ist. Diese Anregung ist übrigens nicht etwas absolut Neues, da es in der That protestantische Staaten gibt, in denen Kandidaten der Theologie zunächst für den Schuldienst Verwendung finden und erst nach Absolvirung einer bestimmt vorgeschriebenen Zeit im Dienste der Schule sich um eine Pfarrei bewerben dürfen.

Wir möchten noch ein drittes Mittel zur praktischen Ausbildung des protestantischen Theologen erwähnen, das ist der häufige Verkehr mit älteren erfahrenen Amtsbrüdern. Es ist gewiss Manchem von uns jüngeren Pfarrern das Glück beschieden, einen älteren Amtsbruder als Nachbar zn haben, dem in Folge langjährigen treuen Dienstes in der Kirche eine reiche Erfahrung zu Gebote steht. Wenn ein solcher Amtsbruder sich seines jüngern Amtsbruders annimmt und sich als väterlicher Freund erweist, durch Rath und That ihm an die Hand geht, ihm Winke ertheilt, ihn vielleicht auch mahnt und in Liebe zurecht weist, so ist das gewiss auch eine gute Schule für einen jungen Mann, in welcher derselbe viel lernen kann. Wir jüngern Pfarrer mögen uns hüten, uns einzubilden, wir verstehen Alles viel besser, als unsere ältern Amtsbrüder, die vielleicht in ihrem Amte grau geworden sind. Mag sein, dass wir diesem oder jenem im theologischen

und philosophischen Wissen um Einiges überlegen sind, dass wir vielleicht von der Schule her noch etwas mehr wissen von den kantischen Verstandskategorien, von seinem kategorischen Imperativ, von Hegels absolutem Geiste, vom Schopenhauer'schen und Hartmann'schen Pessisnismus, von Lipsiu's und Biedermann's Dogmatik, dass uns sogar die Ritschl'sche Theologie keine terra incognita ist — wie oft trifft nicht einmal dieser Unterschied zu —; jedenfalls thun wir gut daran, was praktische Erfahrung, was das rechte Können im Amte anbelangt, gerade bei unsern ältern Amtsbrüdern zur Schule zu gehen.

Freilich ist von all' den angeführten Mitteln zur praktischen Aus- und Weiterbildung des protestantischen Geistlichen zu sagen, dass sie unzureichend sind. Was uns Pfarrern allen, seien wir jung oder alt noth thut, um in unsern Gemeinden eine gottgesegnete Wirksamkeit entfalten zu können, ist das, dass wir, wie Furrer wieder so schön und treffend sagt, „ein tiefes und inniges Wohlwollen für die Menschen empfinden, dass in uns eine heilige Liebe brenne, für den höchsten Frieden, für das höchste Ziel unseres Volkes, dass wir uns an den mannigfaltigen bösen Schäden, die tausendfach im gesellschaftlichen Leben vorhanden sind und die so manchen Nothschrei auspressen, nicht gleichgültig vorübergehen. Nur wer mit diesem innigen Wohlwollen für die Menschheit ausgerüstet ist, der ist fähig, das Amt des Theologen, des Geistlichen zu bekleiden." Erfüllt von diesem innigen Wohlwollen und getragen von dieser feurigen Liebe, die wir uns aber nicht selbst geben können, sondern mit denen uns nur Gott ausrüsten kann, müssen wir wirken, müssen wir in und mit unserer Gemeinde leben, müssen wir suchen, die Bedürfnisse und Gebrechen derselben immer besser kennen zu lernen. Zu dem Behufe haben wir uns zu hüten, uns stetsfort in unsere Studierstube zurückzuziehen, sondern müssen mitten unter dem Volke leben und mit offenem Auge Alles beobachten lernen. Der Pfarrer, der so unter seinen Gemeindegliedern lebt und wirkt und beobachtet, der Geistliche, der so beim Volke in die Schule geht, wird reichen Gewinn davon tragen, für sein Amt im Allgemeinen und für die sonntägliche Predigt im Besondern. Dem wird es nie an Stoff für dieselbe mangeln; dessen Predigt wird auch nicht mehr nach der Studierstube riechen, sondern man wird es den Worten des Predigers anfühlen, dass er aus dem vollen Leben herausgeschöpft hat. Freilich muss die Predigt aber auch die rechte biblische Grundlage besitzen, sich auf das Evangelium Jesu Christi stützen, dann erst verdient dieselbe das Prädikat der rechten Volksthümlichkeit und rechten Biblizität im wahren Sinne des Wortes. Soll aber die Predigt biblischen Gehalt haben, soll der Prediger das Evangelium Jesu Christi verkündigen, dann ist selbstverständlich, dass derselbe sich vor Allem nach der Urkunde, nach der Quelle der christlichen Religion umsehe,

nach der Quelle, aus der das Wasser des ewigen Lebens am reinsten, am ursprünglichsten, am vollsten fliesst. Der Prediger muss mit einem Worte die Bibel wirklich kennen, mit dem Inhalte derselben wirklich vertraut sein. Und daran mangelt es eben gewöhnlich dem jungen Pfarrer. Wohl weiss er vielleicht Vieles über die Bibel zu sagen, hat sich mit den neuern kritischen Resultaten derselben bekannt gemacht, kennt die Geschichte des Textes und der Entstehung des Kanons, die verschiedenen Hypothesen über das Verhältniss der synoptischen Evangelien u. s. w., aber er kennt die Hauptsache nicht, den Inhalt der Bibel. Wir haben uns schon oben nach dem Grunde dieses Mangels gefragt und denselben darin gefunden, dass der Theologiestudierende die Lektüre der Bibel vernachlässigt. Darum hole er wenigstens als Pfarrer das Versäumte nach, nehme die Bibel recht ernstlich zur Hand, lese und studiere sie, er lese sie im Urtexte und in der Uebersetzung. Sie sei seine tägliche Lektüre. Er vertiefe sich in ihren Inhalt und lege sich einmal selber den Sinn zurecht ohne den kritischen Ballast, der in den vielen Commentaren enthalten ist, möglichst frei von diesen Eselsbrücken, die ihn leicht in die Irre führen und ihn nie zu einer gewissen Selbstständigkeit im Bibelstudium gelangen lassen. Man möge uns jedoch nicht dahin missverstehen, als ob wir die biblische Kritik verachten, Gegentheils, wir schätzen dieselbe sehr hoch und anerkennen voll und ganz ihre Berechtigung; nur sei dieselbe nicht das Primäre, sondern das Sekundäre.

Mit den hier zuletzt ausgesprochenen Gedanken haben wir bereits ein Gebiet betreten, über das wir zum Schlusse noch in kurzen Umrissen uns verbreiten möchten, wir meinen nämlich über die wissenschaftliche Fortbildung des Geistlichen, während wir bis anhin mehr von dessen praktischer Aus- und Weiterbildung gesprochen haben.

Wir haben schon in einem frühern Zusammenhang betont, dass wir beim Abgang von der Hochschule uns hüten sollen, zu rühmen, es sei nun alle wissenschaftliche Arbeit für uns vollendet. Wir müssen vielmehr studiosi sein Zeit unseres Lebens, müssen mit einem Worte uns stets fortzubilden trachten. Wer da meint, dass mit Absolvirung der Studien an der Hochschule alle wissenschaftliche Arbeit abgethan sei, der bleibt sicherlich ein Stümper für sein ganzes Leben und hätte besser gethan, einen andern Beruf als den Pfarrerberuf zu wählen. Ueber die Nothwendigkeit der wissenschaftlichen Fortbildung brauche ich wohl nicht viel Worte zu verlieren; denn Keiner von uns wird es in dieser Beziehung so halten wollen, wie jener Pfarrer, von dem uns einmal erzählt wurde, dass seine ganze wissenschaftliche Fortbildung auf die Lektüre des jeweilen neu erschienenen Kalenders sich beschränkt habe.

Es ist selbstverständlich, dass wir in erster Linie auf unsere amtlichen Funktionen, vor Allem auf Predigt und Unterricht und Krankenbesuche, uns gewissenhaft vorbereiten sollen. Aber damit wir in der Ausübung unserer amtlichen Funktionen nicht in eine Manier uns verlieren und nicht immer wieder auf den alten, ausgelaufenen Geleisen fahren, gerade um das vermeiden zu können, ist die unerlässliche Bedingung eine allseitige, wissenschaftliche Fortbildung. Um uns vor geistiger Erschlaffung und Erstarrung zu bewahren, um uns stetsfort frisch zu erhalten, dürfen wir uns nie fern halten von den mannigfachen Strömungen in der wissenschaftlichen Welt, nie unempfänglich sein für neue Aufgaben, neue Rathschläge, neue Methoden, die uns die Wissenschaft klar legt. Wehe uns, wenn unser Geist so starr und unbiegsam geworden ist, dass wir neue Wege, neue Hypothesen, die uns die Wissenscheft zur Prüfung darbietet, von vornherein von der Hand weisen! So viel im Allgemeinen über die wissenschaftliche Fortbildung.

Lassen Sie mich noch einige Worte sagen über die Fortbildung in einzelnen Disciplinen. Das Erste, was sich uns im praktischen Leben aufdrängt, ist das Studium der Bibel. Darüber glauben wir schon das Nothwendige gesagt zu haben; aber es ist selbstverständlich, dass unsere Fortbildung sich nicht nur auf das Studium der Bibel beschränken darf, sondern auch auf andere wissenschaftliche Disciplinen erstrecken muss, auf theologische und solche, die ausserhalb des theologischen Gebietes liegen. Denn so gewiss es wahr ist, dass keine wissenschaftliche Disciplin in allen ihren Theilen und Einzelheiten fertige Resultate, die für alle Zeiten Geltung haben, zu geben vermag, sondern dass jede derselben durch neue Forschungen stets Veränderungen ausgesetzt ist, so gewiss ist es auch nothwendig, dass wir Pfarrer vom Ausbau und Umbau eines wissenschaftlichen Systems nach Form und Inhalt Notiz nehmen und uns in dasselbe zu vertiefen trachten müssen; denn wenn wir an all' diesen wissenschaftlichen Arbeiten interesselos vorübergehen, so thun wir es zu unserem eigenen Schaden. Denken Sie diesfalls beispielsweise an die Dogmatik, das Zentrum der Theologie. Wir haben an der Hochschule wenigstens ein dogmatisches System näher studirt. Der Lehrer der Dogmatik, zu dessen Füssen wir gesessen, hat uns die vielen dogmatischen Fragen nach seinem System zurecht gelegt, wir sind von dessen Trefflichkeit, ja Unübertrefflichkeit überzeugt. Und nun kommen wir in's praktische Leben, nennen uns etwa Schüler Biedermanns, Lipsiu's, Ritschels u. s. w. Die dogmatische Arbeit kennt aber keinen Stillstand, unsere ehemaligen Lehrer selber gelangen vielleicht in dieser oder jener Frage zu andern Resultaten. Wie stünde es nun mit uns, wenn wir von all' dieser dogmatischen Arbeit keine Notiz mehr nehmen, uns von derselben

gänzlich fernhielten, uns nicht selber neu aufgeworfene Fragen zurecht legen wollten? Es würde das zu unserem eigenen Schaden gereichen und wir stünden nicht auf der Höhe unserer Aufgabe. Und wie auf dem Gebiete der Dogmatik, so verhält es sich auch auf andern Gebieten der Theologie. Die Wissenschaft kennt keinen Stillstand, sondern ist in steter Bewegung, in stetem Flusse begriffen, und wir dürfen dieser Bewegung nicht müssig und thatenlos zuschauen. Aber das wollen wir nie vergessen, dass mitten in diesem beständigen Prozesse des Werdens und Vergehens eines wenigstens keiner Veränderung unterworfen ist, sondern sich gleich bleibt und gleich bleiben muss, das ist Christus und sein Evangelium.

Lassen Sie mich nur noch einen letzten Gedanken aussprechen, nämlich den, dass unsere wissenschaftliche Fortbildung sich nicht nur auf die Theologie beschränken darf, sondern sich auch auf andere Gebiete des Wissens ausdehnen muss. So werden wir am Ehesten davor bewahrt, alle Verhältnisse der Welt durch die manchmal etwas düstere theologische Brille zu schauen. Ich möchte jedoch nicht so verstanden sein, als wollte ich der geistigen Zersplitterung und Zerfahrenheit das Wort reden; ich halte es auch bei der Fortbildung mit dem Grundsatze: „Non multa, sed multum = in dem Sinne, dass wir je nach unserer geistigen Disposition und inneren Neigung die eine oder die andere Wissenschaft bevorzugen und uns in dieselbe in erster Linie vertiefen. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, dass wir nicht auch in andern Disciplinen uns wenigstens zu orientiren und auf dem Laufenden zu sein trachten sollen. Da ist in erster Linie die Philosophie, der wir nicht ungestraft aus dem Wege gehen dürfen. Philosophische Fragen zu erörtern ist freilich nicht Jedermanns Sache; aber unsere theologischen Werke und gerade die besten darunter, sind so sehr von philosophischen Ideen durchtränkt, dass wer sie gründlich studiren und verstehen will, der Philosophie nicht entrathen kann, oder wenigstens über gewisse Grundprinzipien derselben sich Klarheit verschafft haben muss.

Ferner ist die Pädagogik zu nennen, der wir Pfarrer mehr, als es in der Regel geschieht, unsere Aufmerksamkeit zuwenden sollten. In dieser Richtung will uns scheinen, dass Pfarrer Albrecht in Rorschach das Richtige getroffen habe, wenn er in Nr. 1 der „Bündner Seminarblätter" im 5. Jahrgang (anno 1886/87) in seinem Aufsatze „die Pädagogik von Dr. Tuiskon Ziller und der pfarramtliche Unterricht" sagt: „Es geht die böse Sage, dass sich der Pfarrer als solcher schon für einen gebornen Pädagogen hält, der aus seiner Pfarrwahl zugleich als ein fertiger, Alles am Besten wissender Schulmann hervorsteige, wie Pallas Athene aus dem Haupte des Zeus. Was dieser Nachrede Vorschub leistet, ist offenbar das Verhängniss, dass der

Pfarrer, wie die Verhältnisse namentlich auf dem Lande es mit sich bringen, fast überall Schulrathspräsident ist, und wem Gott ein Amt gibt, gibt er natürlich auch den Verstand und das Fachwissen im Schlafe. Es fehlt leider nicht an Geistlichen, welche meinen, weil sie an allgemeiner Bildung dem Lehrer voraus sind, ihm desshalb auch schon an spezieller pädagogischer Einsicht über zu sein. Dass der Pfarrer da und dort dies den Lehrer fühlen lässt, der Lehrer aber bald merkt, dass mit dem Bischen Geschichte der Pädagogik, das der Pfarrer auf der Universität sich angeeignet hat, die methodische Ignoranz schlecht verkleistert ist, das hat vielfach zum gespannten Verhältnisse zwischen Lehrer und Pfarrer beigetragen. Die Pfarrer sollten im vertrauten Verein mit den Professoren an den höhern Lehranstalten sich eingestehen, dass sie von der Universität pädagogisch vernachlässigt in's Amt treten und dass sie nur dann ein massgebendes Wort sich erlauben sollten in schulmethodischen Fragen, wenn sie durch ernstliches Privatstudium sich mit der methodischen Einsicht der Fachpädagogik vertraut gemacht haben." — Die Pädagogik, sagen wir weiter, hat in den letzten Jahrzehnten, zumal seitdem dieselbe von Ziller, Stoy u. s. w. wissenschaftlich neu und in ihrer Weise ohne Zweifel epochemachend begründet wurde, eine so grundlegende Bedeutung erlangt, dass kein Pfarrer, wenn er auf der Höhe seiner Aufgabe stehen will, sich dem Studium derselben ohne Schaden entziehen kann.

Ich könnte nun noch weiter ausführen, wie der Pfarrer noch auf anderen Gebieten des Wissens wenigstens auf dem Laufenden zu sein suchen sollte, so namentlich in der Geschichte, zumal in der Kulturgeschichte, wie es höchst wünschenswerth ist, dass er auch im Buch der Natur zu lesen verstehe. Ich könnte mich weiter über die Frage auslassen, welche Bedeutung die Lektüre der theologischen Zeitschriften und der politischen Tagespresse für uns hat, wie unsere Pastoralkonferenzen reorganisirt werden könnten, um ihrem Zwecke besser zu entsprechen. Doch das Alles würde mich zu weit führen und müsste ich Ihre Geduld über Gebühr in Anspruch nehmen.

Indem ich zum Schluss eile, lassen Sie mich noch sagen, dass ich heute nicht nur als der Lehrende vor Ihnen stehe, sondern auch als der Lernende. Wenn aber meine Arbeit etwas dazu beigetragen hat, die Diskussion über das gestellte Thema nach der einen oder andern Richtung hin anzuregen und zu beleben, so habe ich heute nicht umsonst zu Ihnen gesprochen, sondern mein Zweck ist vollständig erreicht.

Die Visionen des Propheten Amos.

Aus der Mappe eines alten Professors.

So selbstverständlich und klar im allgemeinen der Grundgedanke und die Tendenz dieser Visionen sind, so bieten doch die Symbolik und die dazu verwandten Bilder Schwierigkeiten dar, die einer Erläuterung um so bedürftiger sind, als der Prophet sie nicht gegeben hat und die bisherige Auslegung zu einer Uebereinstimmung der Ansichten nicht gekommen ist. Wir glauben daher nichts Ueberflüssiges zu tun, wenn wir sie einzeln einer erneuerten Untersuchung unterziehen.

1. VII, 1—3.

1. Also liess schauen mich Jahve, der Herr:
Heuschrecken schuf er, als empor
Das Spätgras anfing aufzuwachsen,
Das Spätgras nach des Königs Schur.

2. Und dann, wenn sie des Landes Kraut
Vollständig abgefressen haben —
Da sprach ich: „Schone Herr!
Wie sollte Jakob denn bestehen?
Es ist dazu ja viel zu klein.“

3. Darob nun fühlt der Herr Erbarmen;
„Nicht solls geschehen,“ sprach der Herr.

Es würde aller Grammatik Hohn sprechen, wenn man die Worte וְהָיָה אִם כָּלָה übersetzte *und es geschah als* sie abgefressen hatten, da sprach ich — dies müsste nach constantem Sprachgebrauch hebräisch lauten וַיְהִי כַּאֲשֶׁר כָּלָה. Wir haben es hier vielmehr mit einem Vordersatze zu thun, zu dem der Nachsatz fehlt. Bevor nämlich der Herr dazu kommt, die Folgen seines das Land verzehrenden Entschlusses auszusprechen, fällt ihm der Prophet mit einer Fürbitte in's Wort, weil er die Züchtigung für die Kraft des kleinen Volkes zu hart findet. Jakob soll doch in seinen gesunderen Elementen noch fortbestehen; aber eine solche Strafe müsste es vernichten und da dies nicht die Absicht Gottes sein kann, so lässt er's sich gereuen und nimmt seinen Entschluss zurück.

Die Heuschrecken, das Spätgras und die vorangegangene Heuernte des Königs sind natürlich nicht im eigentlichen Sinn zu verstehen, es sind Symbole und zwar bedeuten die *Heuschrecken*, die das Land kahl fressen sollen, die *Assyrer*, die vorausgegangene *Königsschur* das *Ableben des Königs*, den die Todessichel dahingemäht hat, das nachwachsende *Spätgras* seine *Nachkommen*.

Als geschichtliche Veranlassung zu dem gewählten Bilde können wir uns den Tod Jerobeams II. und den Regierungsantritt seines Sohnes Zacharia und im Hintergrunde die mit Macht westlich vordrängenden Assyrer denken.

2. VII, 4—6.

4. Also liess schauen mich Jahve, der Herr:
Sieh da, zum Streit mit Feuer rief Jahve der Herr
Und es frass auf das Meer, das grosse
Und wollte nun das Erbteil fressen.

5. Da sagte ich: „O Herr, verschone!
Wie sollte Jakob denn bestehen?
Es ist ja viel zu klein."

6. Darob nun fühlt der Herr Erbarmen, „auch dies
soll nicht sein!" sprach der Herr.

Vorerst einige grammatikalische Bemerkungen. Das absolut gesetzte קֹרֵא hat *entweder* den Sinn: Gott *proklamirt,* dass er seinen Streit mit Feuer führen wolle, *oder* man ergänze: er ruft den *Organen, die seine Beschlüsse auszuführen* haben, zu, den Streit mit Anwendung des Feuers zu führen. Für die Sache selbst ist dieser Unterschied ohne Bedeutung, doch glaube ich, dass in letzterem Falle eher מְצַוֶּה stünde, wie 6,11.

Die Form וַאֲכָלָה kann nicht bedeuten: und es frass וַתֹּאכַל sondern zeigt an, was das Feuer *getan hätte,* wenn der Prophet nicht abermals seine Fürbitte eingelegt hätte.

Was soll nun durch den *Streit,* das *Feuer* und den חֵלֶק symbolisirt werden?

In betreff des Streites kann nicht wohl zweifelhaft sein, dass darunter der Streit verstanden ist, den Gott mit seinem abtrünnigen Volke führt. Als klagende Partei ist Gott II 9—12 für sein Recht und das Unrecht seines Gegners aufgetreten.*)

10. Und ich hab aus Aegyptenland euch ausgeführet,
euch durch die Wüste 40 Jahr geleitet,
damit euch werd des Emoriters Land.

11. Dann liess aus euren Kindern ich Propheten,
aus eurer Jugend Nasiräer auferstehn.
Ist's nicht also, Israeliten? spricht der Herr.

*) II. 9. Und ich vertrieb den Emoriter einst vor ihnen
der hochgewachsen wie die Cedern und dessen Stärke Eichen gleich
und doch hab' seine Früchte oben und seine Wurzeln unten ich
[getilgt.

12. Den Nasiräern gabt ihr Wein zu trinken,
Zu den Propheten spracht ihr: „Weissagt nicht!“

Vrgl. damit *Micha* 6 1—4.

Da aber Gott Kläger und Richter in einer Person ist, so geht רִיב wie das verwandte שָׁפַט in die Bedeutung von *strafen* über und so hier.

Das *Feuer*, womit Israel bestraft werden soll, könnte dann das verzehrende *Zornesfeuer* Gottes bezeichnen, von dem es 5 Mos. 32, 22 heisst:

Denn Feuer ist entbrannt in meiner Nase und brennt bis tief hinab zur Hölle, verzehrt die Erd sammt ihren Früchten und setzt der Berge Untergrnnd in Brand.

Wie dort das Feuer die *Erde* von ihrer fruchtzeugenden Oberfläche bis in ihre untersten Räume verzehrt, so würde hier ähnliches vom *Meere* ausgesagt. Allein hier ist das Feuer nicht als Ursache und Ausgangspunkt, sondern als Mittel und Werkzeug der göttlichen Strafe genannt und die Idee eines Waldbrandes als eines Endgerichtes ist dieser Zeitperiode noch fremd. Der „Tag des Herrn“, auf den damit hingedeutet würde, ergeht nach den damaligen Vorstellungen erst noch über das israelitische Volk und seine Nachbarn und trifft es nicht *zuletzt*, nachdem schon das Meer vom Feuer verzehrt ist, sondern *zuerst;* denn wie Jeremias 25, 29 sagt: Sollte das Unheil die Stadt und das Volk Gottes befallen haben, und der Heiden Städte und Völker von Strafe und Verderben frei bleiben? Besser wird man also wie die gefrässigen Heuschrecken, so auch das noch gefrässigere Feuer als ein Symbol der ländergierigen, alle Welt mit dem Feuer des Krieges[1]) bedrohenden *Assyrer* fassen. Um die Mannigfaltigkeit der übrigen Völkermasse gegenüber dem kleinen Israel in Bezug auf ihr Schicksal, von dem Assyrer verschlungen zu werden, als Einheit zusammen zu fassen, symbolisirt sie der Prophet als den *grossen Ocean* (Jes. 51,10). Im Vergleich mit den Heuschrecken der 1. Vision zeigt das Feuer der zweiten insofern eine Steigerung, als die Heuschrecken nur das Kraut des Landes abfressen, d. h. das Land in seinen Produkten plündern und verwüsten, das Feuer dagegen auch die Bewohner verzehrt und das Land annektirt. Dass nun unter diesen Voraussetzungen תְּהוֹם nur das *Volk Israel* bezeichnen könnte, versteht sich wohl von selbst und es kann nur gefragt werden, warum es gerade durch jenen Ausdruck bezeichnet wird. Es hängt dies vermuthlich damit zusammen, dass in diesen zwei ersten Visionen alle Eigennamen überhaupt vermieden und die betreffenden Individuen nur symbolisch angedeutet sind. Als תְּהוֹם wurde aber Israel symbolisirt, sofern es auch 5 Mos. 32,9

[1]) Vrgl. über dieses dem Orientalen geläufige Bild Gesen. zu Jes. 9,18.

als יְהוָה הַלָּךְ genannt wird. Da in unsrer Stelle Jahve als der Sprechende auftritt, so konnte das Suffix als selbstverständlich ausgelassen werden.

3. VII. 7—9.

7. Also liess schauen mich Jahve der Herr:
Es stund der Herr auf schnurgerader Mauer,
Die Bleischnur war in seiner Hand.

8. Da sprach zu mir der Herr: Was siehst du Amos?
Ich sagte: Eine Schnur seh' ich.
Da sprach der Herr: Ich werde legen
Die Schnur an mein Volk Israel.
Nicht werd ich ferner ihm verzeihen.

9. Verfallen sollen Isaaks Opfersteine,
Die heil'gen Orte Israels veröden,
Das Haus Jerobeams fall mit dem Schwert ich an.

Der Sinn dieser allegorischen Vision kann nicht zweifelhaft sein Als eine schnurgerade Mauer war das israelitische Staatsgebäude von dem göttlichen Baumeister mit dem Senkblei[1]) aufgerichtet worden; jetzt steht derselbe wieder mit dem Senkblei auf ihrer Höhe. Wie wird er sie finden? Hat sie noch die ursprüngliche gerade Richtung? Hat sie sich nicht verbogen und droht dem Einsturz? Das Urtheil des Architekten ist mit Auflösung des angefangenen Bildes in v. 9 enthalten. Die aus ihrer Richtung gekommene Mauer muss abgetragen und neu aufgeführt werden. Der illegitime Kultus und das schuldbeladene Königthum machen alles Flicken und Ausbessern unmöglich; sie müssen fallen und weggeräumt werden, um der ursprünglichen Idee ihres Baumeisters zu entsprechen und ihre erste Gestalt wieder zu erlangen.

4. VIII. 1—3.

1. Also liess schauen mich Jahve, der Herr:
Es war ein Korb mit reifen Früchten.

2. Er sprach: Was siehst Du, Amos?
Da sagt ich: Einen Korb mit reifem Obst.
Da sprach der Herr:
Reif ist mein Volk, ist Israel zum Untergange
Nicht werd ich ferner ihm verzeihen.

[1]) Das *Senkblei* אֲנָךְ ist nicht dasselbe wie die *Messschnur* קָו womit die Höhe und Ausdehnung gemessen wird in welcher die Abtragung einer Mauer erfolgen soll.

3. Und in Geheul verwandeln sich des Palasts Lieder
An jenem Tage, spricht der Herr.
Viel sind der Leichen allenthalben,
Man wirft sie in der Stille hin.

Diese Vision, welche das in der vorigen über den Gottesdienst und das Haus Jerobeams ausgesprochene Todesurtheil auf das gesammte israelitische Reich überträgt, bedarf keiner weitern Erläuterung. Das Symbol in derselben beruht theils auf dem Wortspiele, einer Art calembourg, mit den Wörtern קַיִץ und קֵיץ, deren Aussprache im Volksmunde wohl fast gleichlautend war, theils auf einer realen Aehnlichkeit zwischen dem zum Untergange reif gewordenen Volk und dem Obst, das zum Abschneiden (קַיִץ) reif geworden ist. In ersterer Beziehung hat sie dem Propheten Jeremia (I, 11—13) zum Vorbild gedient.

An diese 4 durch gleichartigen Rythmus von je 3 Versen mit gleichlautendem Eingang und zum Teil auch Schluss unter sich verbundenen Visionen schliesst sich IX,1 eine fünfte an, die der folgenden Schlussrede zur Einleitung dient. Bei ihrer prägnanten Kürze ermangelt sie einer klaren Anschaulichkeit und bedarf daher auch einiger ergänzenden Erläuterungen.

5. IX. 1—6

1. Ich sah den Herrn, er stand auf dem Altare
und sprach: Schlag mir den Säulenknauf
dass drob der Türe Schwellen zittern;
und wirf die Trümmer ihnen allen auf den Kopf.
Was übrig bleibt, werd mit dem Schwert ich würgen,
kein Fliehender von ihnen soll dem Schwert entfliehn,
[entrinnen kein Entronnener.

2. Und brächen sie bis in die Unterwelt, wird meine Hand
[von da sie holen;
und stiegen sie zum Himmel auf, hol ich sie auch von
[da herab.

3. Verbergen sie sich auf des Carmels Gipfel
spür ich sie auf von da, um sie zu greifen;
Entzögen sie sich meinem Blick im Grund des Meeres,
würd ich der Schlange[1]) sie zu beissen dort gebieten

[1]) Es ist damit der mythologische *Rahab* gemeint, der noch den heutigen Seefahrern als die grässliche Seeschlange in den Köpfen spuckt.

4. Und zögen als Gefangne sie vor ihren Feinden,
würd ich dem Schwerte sie zu töten da gebieten.
Mein Auge soll zum Bösen, nicht zum Guten auf sie
[schaun.

5. Jahve, mein Herr, ist Zebaoth,
fasst er die Erde an, sie zittert,
zerstört wird alles, was da wohnt.
Sie hebt empor sich gleich dem Nile,
sinkt nieder gleich Aegyptens Strom.

6. Er baut im Himmel seinen Söller, setzt
auf die Erde sein Gewölbe;
beruft zu sich des Meers Gewässer
und giesst sie auf die Erde aus.
Jahve sein Name.

Als Szene dieser Vision hat man sich Bethel und sein Hauptheiligtum zu denken, vor dessen Eingang wie im Tempel zu Jerusalem, der grosse Brandopferaltar stand. Dort hat der Herr gleichsam Posto gefasst und befiehlt demjenigen, der seine Befehle auszuführen hat, und der jedenfalls nicht der Prophet sondern eher sein Engel ist, der 2 Mos. 12,23, 2 Sam. 24,6 הַמַּשְׁחִית der *Zerstörer* heisst: *Schlage den Säulenknauf*, dass davon die Türschwellen erzittern. Es kann damit nur das Capitäl einer Säule gemeint sein, die dazu diente, das Dach des Tempels zu tragen und deren Zertrümmerung ein ähnliches Resultat nach sich zog, als Ri. 16,30 von der letzten Krafttat Simsons am Dagonstempel zu Gaza gemeldet wird. Die rhetorische Ausführung des Gedankens, dass es nicht möglich sei, der rächenden Hand des allgegenwärtigen Gottes zu entrinnen, hat im 139. Psalm eine schöne und ergreifende Verwendung gefunden — Der 3. Vers ist frei nachgeahmt in Ps. 68,23.

Zur Erinnerung an Alexander Schweizer.

Rede des Herrn Prof. Dr. Lipsius an dessen Gedenkfeier.

Gedenket eurer Lehrer, die euch das Wort Gottes gesagt haben, welcher Ende schauet an und folget ihrem Glauben nach.

Es ist mir der ehrende Auftrag geworden, die zu Ehren Alexander Schweizers veranstaltete Gedächtnissfeier mit einigen Worten zu

eröffnen. Nicht ohne Beklommenheit kann ich dem Auftrage nachkommen. Beklommen macht mich diese Stätte mit ihren grossen Erinnerungen, beklommen die uns in Deutschland ungewohnte Art dieser Feier, beklommen dieser hochansehnliche Zuhörerkreis. Und doch — nicht ohne Freudigkeit ergreife ich die Gelegenheit, an dieser heiligen Stätte, an welcher Alexander Schweizer so oft das Wort des Lebens verkündigt hat, hier in Zwingli's Pfarrkirche Zeugniss abzulegen von der Gemeinschaft des Geistes, welche auch den Sächsischen Theologen mit den Zürchern verbindet, Zeugniss vor Allem auch von der Liebe und Verehrung, welche der Verewigte auch in Deutschland genossen hat, von dem reichen Danke, den wir ihm schulden, von unsrer aufrichtigen Bewunderung für die seltene Vereinigung der verschiedenartigsten Gaben in seiner Persönlichkeit, der wissenschaftlichen und praktischen Arbeit, des staunenswerthen Gelehrtenfleisses und der formvollendeten Darstellungskunst, der hohen systematischen Begabung und des warmen Herzens für die Lebensinteressen der kirchlichen Gemeinschaft.

Vermessen wäre es von mir, wollte ich versuchen, die Bedeutung dieses einzigen Mannes nach allen Seiten hin zu würdigen. Hier mögen Berufenere reden. Mir, dem Dogmatiker, möge es gestattet sein, von dem *Glaubenslehrer* Schweizer zu reden.

Wie könnte ich aber da von dem andern Manne schweigen, der gemeinsam mit Alexander Schweizer den Ruhm der Züricher Hochschule begründet hat. Neben Schweizer und trotz aller Verschiedenheit der Geistesart doch in treuer collegialischer Gemeinschaft mit ihm hat Alois Emanuel Biedermann an dieser Hochschule die Glaubenswissenschaft gelehrt. Binnen wenigen Jahren sind beide Männer aus diesem Leben geschieden. Mit dem Schweizervolke betrauert Deutschland in diesem Dioskurenpaar zwei Führer im Reiche des Geistes, zwei Leuchten der protestantischen Wissenschaft.

Gestern wurde von beredtem Munde ausgeführt, wie die Schweiz das in den Schachten des Geistes durch Deutsche gebrochene Erz von Schlacken gereinigt und zu Münzen und Gefässen zum practischen Gebrauche verarbeitet habe. Die beiden Männer, welche das theologische Denken unsres Jahrhunderts bestimmt haben, Schleiermacher und Hegel, sind Deutsche gewesen Aber ihre Geistesarbeit ist erst durch die Züricher Theologen Schweizer und Biedermann für die theologische Wissenschaft auf der gegenwärtigen Entwicklungsstufe nutzbar gemacht worden. Wie einst Schleiermacher und Hegel so haben Schweizer und Biedermann einander wechselseitig ergänzt.

Unsere gesammte theologische Geistesbildung ruht auf den Schultern von Schleiermacher und Hegel. Nicht als ob wir uns hätten begnügen dürfen, einfach bei ihnen stehn zu bleiben oder einfach die von ihnen

gelernten Redensarten nachzusprechen. Vielmehr das gerade ist das Grosse an beiden Männern gewesen, dass sie Schüler zogen, welche geistig Freie geworden sind, geistig Freie auch ihren Lehrern gegenüber, dass sie wol Schule, aber keine Sekte gestiftet haben. Biedermann ist der hervorragendste theologische Schüler Hegels, Schweizer der bedeutendste theologische Schüler Schleiermachers gewesen. Aber beide haben auch von Andern zu lernen gewusst. Baur, der Historiker, hat auf den Philosophen Biedermann, Kant der Philosoph auf den Glaubenslehrer Schweizer gewirkt. Beide Züricher Hochschullehrer wussten sich von der Einseitigkeit frei, die nur von einem einzigen Manne glaubt lernen zu können.

Und doch kehren die Eigenthümlichkeiten der Lehrer in den Schulen wieder. So schon in der *Form:* dort bei Biedermann das schwere Rüstzeug der philosophischen Schulsprache, welches das Verständniss so schwer macht, hier bei Schweizer die Popularität im edelsten Sinne, die feine, durchgebildete, formvollendete Rede.

Aber mehr noch im *Inhalt:* dort der Religionsphilosoph wurde Glaubenslehrer. Dort der grossartige Versuch, die christliche Wahrheit einzugliedern in ein umfassendes System menschlicher Erkenntniss; hier das Streben, das christliche Heilsleben in seiner Eigenthümlichkeit zu verstehen. Dort kein anderes Interesse auch in der Theologie, als dasjenige aller Wissenschaft überhaupt, das Interesse der Wahrheitserkenntniss; hier das Streben, der christlichen Gemeinde zu dienen, das religiöse Bewusstsein, das in ihr lebt, auf seinen reinen und unverkümmerten Ausdruck zu bringen. Dort das geistesmächtige Erfassen der Ideen und Wahrheiten, des ewigen Gedankengehaltes der christlichen Religion; hier das aufgeschlossene Verständniss für die geschichtlichen Thatsachen und ihre Bedeutung für das christliche Glaubensleben, der feine historische Sinn, die seltene historische Kenntniss der geschichtlichen Quellen des christlichen, insbesondere des reformatorischen Glaubens. Dort die alte Sehnsucht aller Philosophie die Welt als eine Blume zu begreifen, die aus einem Samenkorn ewig hervorgeht; hier das Verlangen, das geschichtliche Christenthum in seinem lebendigen Herzpunkte zu erfassen. Dort das energische Bemühen, den Begriff des absoluten Geistes durchzudenken mit Beseitigung aller von der menschlichen Vorstellung hinzugebrachten endlichen Schranken, hier das Verlangen, Gottes Wesen aus seinen Wirkungen zu erkennen, als Ursächlichkeit des Heilslebens, als erlösende Liebe Dort das Zurückgehen auf das religiöse Prinzip des Christenthums, das praktische Selbstbewusstsein des Absoluten und die Würdigung der Person Jesu Christi als der grundlegenden Verwirklichung dieses Prinzips; hier vor allem die Betonung der geschichtlichen Person des Erlösers in der Einzigkeit ihres Erscheinens und ihres Wirkens und

als Kern dieser Persönlichkeit die Offenbarung der erlösenden Liebe, die menschliche Erscheinung der höchsten Bestimmtheit im Leben des himmlischen Vaters und als solche die Volloffenbarung Gottes selbst unter den Menschen. Dort als Geistbestimmung des Menschen das Leben im Absoluten, die Erhebung zum Ewigen und Unendlichen mitten in der Zeitlichkeit und der Endlichkeit irdischen Lebens; hier die Bestimmung zur Gemeinschaft mit Gott und als Vollendung des Heilslebens das Gleichgewordensein dem verherrlichten Leben Jesu Christi.

Dort in allen dogmatischen Aussagen das Zurückgehen auf den rein gedankenmässigen Ausdruck, die Erhebung aus der sinnlichen Vorstellung zu „reinem Denken"; hier der schlichte Anschluss an das fromme Bewusstsein, wie es als Aussage individueller und gemeinsamer Erfahrung in den einzelnen Christen und in der Gemeinde der Gläubigen lebt. Dort die Forderung unbedingtester Wissenschaftlichkeit auch in der Glaubenslehre; hier das Recht des auf religiöse Erfahrung gegründeten Glaubens, zu ergreifen und zu postuliren, was den innern Menschen fördert, beruhigt und heiligt, ohne hierin der Wissenschaft das entscheidende Wort zuzusprechen. Dort das eminent theoretische, hier das praktische Interesse auch in der Wissenschaft; dort der Philosoph, hier der Kirchenmann, dort die Energie des selbstständigen Denkers, der einsam und von Wenigen recht verstanden seine Strasse zieht: hier der Anschluss an die geschichtlich gegebenen Grössen und Verhältnisse, das liebevolle Versenken in die eigenthümlichen Gestaltungen der Vergangenheit, das conservative Streben, die Erkenntniss der Geschichte nutzbringend zu machen für die Gegenwart. Dort der Studentenlehrer, der eine nach Wahrheit dürstende Jugend in die tiefsten Schachten der Wissenschaft einführt, hier der Lehrer der Pfarrer, der die Diener am Worte anweist, das ewige Evangelium von Christo in der Sprache unsrer Zeit zu verkündigen.

Und doch wie verschieden auch die Geistesart beider Männer gewesen ist, sie vertraten doch keine ausschliessenden Gegensätze. Dankbare Schüler hat Biedermann bis heutigen Tages auch unter den Pfarrern; umgekehrt ist gar mancher Student mächtig von Schweizers ehrwürdiger, christlicher Persönlichkeit angeregt worden. Ebenso wenig besteht ein ausschliessender Gegensatz ihrer Systeme. Biedermann hat einen gewaltigen historischen Stoff denkend verarbeitet; Schweizer hat wie Schleiermacher ernst und tief philosophirt, wenn er gleich darauf hielt, reinlich die Grenzen des philosophischen Erkennens abzustecken. Biedermann hat sich ebenso wenig wie Schweizer von der Erfahrung entfernen wollen, vielmehr wollte auch er den erfahrungsmässigen Stoff in der Dogmatik denkend verarbeiten; hinwiederum ist doch auch Schweizer von dem Geschichtlichen zurückgegangen zu den ewigen göttlichen Ordnungen und Ideen, zu der Naturordnung, sittlichen Welt-

ordnung und Heilsordnung, in deren dreifacher Steigerung Gott sich dreifach offenbart, durch die Natur, das Gesetz und die Gnade; in Christus sieht er die im Prinzip vollendete Erlösungsreligion, die Einigung von Idee und Erscheinung, unbeschadet der geschichtlichen Wahrheit die Idealität, kein abstractes Ideal, aber den mit der Idee geeinten geschichtlichen Christus. Biedermann wollte keine Wissenschaft lehren, welche losgelöst wäre von der christlichen Erfahrung, wohl aber wollte er diese eingliedern in den Gesammtbereich aller Erfahrung; Schweizer hinwiederum lehrte keinen Glauben, der sich der Wissenschaft feindlich entgegensetzt, er forderte mit Kant Selbstbescheidung über die Gränzen des wissenschaftlich Beweisbaren, aber ohne darum eine Gränzsperre aufrichten zu wollen zwischen Welterkennen und Theologie.

Wie beide Männer einander im Leben nahestanden, so sind sie auch im Denken einander immer näher gekommen und haben einander gegenseitig gefördert und ergänzt. Frei und fromm waren sie beide. Eine freie Theologie hat Schweizer nicht minder wie Biedermann begründen helfen und gegen nichts hat er so unermüdlich gekämpft als gegen die Wiederaufrichtung eines kirchlichen Satzungswesens. „Unsere Väter", so klagte er, „haben ihren eigenen Glauben bekannt; jetzt müht man sich ab, ihre Bekenntnisse zu glauben." Das dringende Bedürfniss will er befriedigen, „den wirklich glaubbaren Glauben zu lehren": an die Stelle der dogmatischen Christologie und Pneumatologie will er die religiös-ethische setzen und damit eine von Anfang an der Reformation gestellte Aufgabe lösen, unter Benutzung der vergessen gewesenen reformirten Leistungen.

Biedermann hinwiederum ist Schweizers treuer Mitarbeiter in der Förderung evangelischer Frömmigkeit gewesen. Ueber den Pantheismus hat Biedermann nicht minder wie Schweizer sich zu erheben versucht, wenn auch beide von der Anklage des Pantheismus nicht verschont blieben. Wenn aber das Gebet der Prüfstein des christlichen Gottesglaubens ist, dann ist Biedermann trotz seiner abstracten Formeln nicht minder als Schweizer ein gläubiger Christ gewesen; denn auch ihm war der Gebetsverkehr mit dem lebendigen Gott heilige Realität. Der Denker Biedermann und der Christ Biedermann wollten Eins sein und wenn vielleicht Schweizers Glaubenslehre einen harmonischeren Eindruck macht, so durfte doch auch Biedermann mit Schleiermacher von sich sagen, dass seine Philosophie und seine Dogmatik immer gegenseitig aneinander gestimmt und sich immer mehr angenähert haben.

Beide Männer haben uns nicht blos in ihrem wechselseitigen Verkehr, sondern auch im Verkehr mit theologischen Gegnern ein edles Beispiel gelassen. Ihr Vorbild lehrt uns, die Differenzen hinter das Gemeinsame zurückstellen, die Hand zur Verständigung weit hinüber-

strecken ins entgegengesetzte Lager. Gesetzt auch, solches Entgegenkommen bliebe ohne Erfolg, so haben wir doch ein reines Gewissen bewahrt. Der Ernst der Zeit mahnt uns heute zwiefach, über die Differenzen der theologischen Schulen hinwegzusehen, gegenüber dem, was uns trennt, uns auf das was uns eint zu besinnen, das Evangelische nicht minder als das Protestantische zu betonen.

Dazu sind uns diese Männer mit ihren verschiedenen Gaben von Gott verliehen, an ihrem Beispiele zu lernen, dass in Gottes grossem Haushalt mancherlei Gäste zu mancherlei Diensten und doch alle zu wechselseitiger Ergänzung berufen sind. Gott hat den Einen zum Lehrer, den Andern zum Propheten gesetzt; an Einem Leib aber sind mancherlei Glieder und keines darf zu dem andern sprechen: Ich bedarf deiner nicht.

Die irdische Erscheinung beider Männer ist vorübergegangen, aber ihr Geist lebt fort, auch unter uns in Deutschland. Die eigenthümliche Form, in welcher ein jeder von ihnen die christliche Wahrheit darbot, zerbricht; hinweggenommen wird das Menschliche an ihnen, die eigenthümliche Schranke eines Jeden; aber wie es in dem alten frommen Burschenliede heisst:

Das Haus mag zerfallen,
Was hat's denn für Noth?
Der Geist lebt in uns Allen,
Und unsre Burg ist Gott!

Bücherschau

der

„Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz".

Rudolf Steck, *der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht, nebst kritischen Bemerkungen zu den Paulinischen Hauptbriefen.* Berlin 1888.

Die vorliegende kritische Studie konnte nicht verfehlen, in den Kreisen, die sich für das geschichtliche Verständnis des neuen Testamentes interessiren, grosses Aufsehen zu erregen. Der Galaterbrief, nicht eine Schrift des Paulus, sondern das Erzeugnis eines spätern Pauliners, etwa von 120 p. Chr., die 4 paulinischen Hauptbriefe chronologisch gerade umgekehrt und nicht das Werk *eines* Verfassers sondern einer Richtung oder Schule entstammend, die Apostelgeschichte, eine den Ereignissen näher stehende, zuverlässigere Darstellung, die Evangelien treuere Zeugen für Abendmahl und Auferstehung, als diese Sendschreiben, — all dies sind Positionen, welche den bisherigen Resultaten der kritischen Forschung direkt wider-

sprechen und die Arbeit, welche auf diesem Gebiete in den letzten 50 Jahren getan worden, grösstenteils als vergebliche Liebesmühe erscheinen lassen. Auch begegnen wir in dieser neuen Schrift nicht unreifen Bemerkungen eines Dilettanten oder bittern Ausfällen eines verbissenen Religionsfeindes, sondern ein berufener Vertreter der neutestamentlichen Exegese, dem übereinstimmend wissenschaftliche Objektivität und aufrichtige Wahrheitsliebe zugesprochen wird, kommt in einem ziemlich umfangreichen Buche zu diesem Ergebnis. Ein solches Werk erregt allerlei Gedanken. Doch müssen vor dem Ernst der Untersuchung, der sich in ihm kund gibt, die Bedenken, die es erregen könnte, zurücktreten. Es ist gewiss nicht die Frage in den Vordergrund zu stellen, wer sich desselben und seiner Resultate mehr freuen kann, der kleine Kreis der kritischen Theologen, welchen die Echtheit der Paulinischen Hauptbriefe immer als das Fundament aller neutestamentlichen Forschung erschienen ist, oder die grosse Schaar der mehr positiv oder einseitig praktisch gerichteten Geistlichen, welche aller Bibelkritik abgeneigt sind. Auch können wir dem Verfasser nur Recht geben, wenn er sich gegen den Vorwurf verwahrt, als sei er mit seiner neuen Ansicht über die Grenze kirchlicher Auffassung hinausgetreten. Eine Kirche, welche die kritische Forschung pflegt und erträgt, wird sich auch mit diesen neuen Anschauungen, wenn sie überhaupt haltbar sind, befreunden müssen und können. Im Weitern ist unstreitbar, dass die Prämissen zu einer Auffassung, wie sie unser Werk vertritt, gegeben waren teils durch die wenig beachteten Untersuchungen Bruno Bauers, teils durch die Forschungen Lomau's und seiner Schüler. Eine consequente besonnene Ausführung dieser Auffassung kann nur willkommen sein und wenn gerade jetzt so viel geleistet wird in Versuchen, die Rätsel der urchristlichen Schriften durch mehr oder weniger künstliche Ueberarbeitungs- und Interpolationshypothesen zu erklären; — es sei nur auf die Apokolpyse und den Barnabasbrief verwiesen, — so ist es geradezu zu begrüssen, dass unser Verfasser diesen Weg mit seinen oft so peinlich gesuchten Combinationen nicht auch beschritten hat, sondern zu einer runden Erklärung der Unechtheit gekommen ist. Andererseits aber widersprechen die in unserem Buch vertretenen Positionen so sehr dem, was nicht nur gewohnheitsmässig angenommen, sondern durch scharfe immer erneute Untersuchung gewonnen worden ist, dass genauste Prüfung und eingehende Auseinandersetzung nicht ausbleiben kann. Auch wird es sich dabei weniger um das Gesammtbild, das nach den Voraussetzungen des Verfassers das Urchristentum gewinnen muss, handeln: nach dessen eigenem Einverständnis ist ja ein solches auch noch nicht dargeboten. Aber der einzelnen Punkte, die zur Erörterung führen, sind genug, und wenn uns nicht Alles täuscht, wird wiederum die Auffassung von Gal. 1 und 2 entscheidend sein, überhaupt aber das alte Thema, Apostelgeschichte oder Pauliner, in neuer Variation hervortreten. Es teilen wol Viele mit dem Schreiber dieser Zeilen das Gefühl, dass es ebenso schwierig ist, die Originalität der Pauliner zu stürzen, wie die grössere Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte zu beweisen. Für jetzt nur diese kurze Anzeige, welcher vielleicht bald Auseinandersetzung in einigen wesentlichen Punkten folgen kann. K.

C. Ahles, *Hausandachten nach zusammenhängenden Schriftabschnitten des Neuen Testamentes.* Karlsruhe und Leipzig, 1887. — 364 S. geb. 4 Mark.

Dieses für die häusliche Erbauung sehr treffliche Andachtsbuch schliesst sich in der Weise dem Kirchenjahre an, als die Festtage in besondern Betrachtungen hervorgehoben sind. Dazwischen sind Betrachtungen von *Ahles* selbst über zusammenhängende neutestamentliche Schriftabschnitte eingefügt, so zwischen Advents- und Weihnachtszeit über den I. Johannisbrief, zwischen Weihnachts- und und Passionszeit über den Jakobusbrief und zwischen Ostern und Pfingsten über den I. Petrusbrief. Der Trinitatiszeit werden Betrachtungen über die Bergpredigt

aus bedeutenden Predigten von Gerok, Beck, Rothe, Kögel, Thiersch, Hülle u. A. beigegeben. Diesen immer recht allgemein verständlichen erbaulichen Abschnitten ist ein ebenso schlichtes kurzes Gebet und ein passender Liedervers hinzugefügt. Ein Anhang über das Kirchenjahr und das Kirchenlied schliessen passend diese Sammlung, die um ihres gesunden Tones willen den Erbauung suchenden Christen verschiedener Richtung bestens empfohlen werden darf.

Zweck einer Familienbibel. Referat von Gottfried Heer, Pfarrer in Betschwanden. 2. Aufl., Glarus b. Bäschlin 87. Mit Probebogen aus der sogenannten Glarner Familienbibel. Die Neuausgabe dieses trefflichen, von Heer zum ersten Mal an der schweizerischen Predigerversammlung zu Glarus im Jahr 1884 gehaltenen Referates wurde dadurch veranlasst, dass unterdessen eine Auflage von 20,000 nach diesem Referat gefertigten Familienbibeln in die verschiedenen Kantone und über die Schweiz hinaus nach Bremen, Hamburg, Siebenbürgen u. s. w. gewandert war. Mit dem Gelingen des Unternehmens stellt sich auch immer von neuen Seiten das Bedürfniss ein, die treibenden Beweggründe seiner Entstehung kennen zu lernen, welchem Bedürfniss durch Ausgabe dieser Broschüre in passender Weise entsprochen wird.

E. Sulze in der *Protestantischen Kirchenzeitung* verlangt:

1. Den Geistlichen ist ein fester Gehalt zu gewähren und bei Strafe sofortiger Amtsentsetzung die Annahme irgend eines Honorars zu verbieten. — 2. Alle Geistlichen einer Landes- oder Provinzialkirche sind inbetreff des Gehaltes, der jedoch mit den Dienstjahren wachsen kann, vollkommen gleich zu stellen. — 3. Die zu kleinen Gemeinden sind, soweit die Lage es gestattet, durch Verschmelzung zu beseitigen. — 4. Eine Gemeinde darf nicht mehr als drei- bis höchstens fünftausend Mitglieder umfassen. — 5. Wer sich zu einer andern Gemeinde als zu der seines Wohnortes halten will, dem soll man das nicht wehren. — 6. Keine Gemeinde darf mehr als einen fest angestellten Geistlichen haben. — 7. Es ist eine Schmach für die evangelischen Gemeinden, dass sie ihrer notleidigen Mitglieder sich nicht erbarmen, sondern diese Aufgabe der verworrenen Tätigkeit wild wachsender Wohltätigkeit überlassen. . . . . Das Ideal ist, dass es nur zwei Organe der rettenden Arbeit gibt: Die bürgerliche und kirchliche Gemeinde. Jene sorgt dafür, dass niemand verhungert oder obdachlos ist. Diese sorgt dafür, dass jeder werden kann, wozu ihn Gott bestimmt hat. — 8. Die Gemeindemitglieder müssen auch ausser dem Gottesdienste zusammenkommen.

Einem eigentlichen Bedürfniss hilft das in zwei Abteilungen erschienene Buch von **Ewald Schneider** ab, betitelt: *Die innere Mission in Deutschland*, Braunschweig, b. A. Schwetschke und Sohn. 1888. Der erste Teil ist ein Handbuch, den im Dienste der Wohltätigkeit stehenden Anstalten in Deutschland, Behörden, Geistlichen, Armenvorständen, Aerzten und Menschenfreunden dargeboten, der zweite Teil bietet zugehörige Anmerkungen und Bemerkungen. Der Verfasser würdigt die Bedenken des in diesem Gebiete wohlerfahrenen Pastor Schäfer, welcher bis heute eine das gesammte Deutschland umfassende Uebersicht bei dem Mangel an genügenden Vorarbeiten in den einzelnen Ländern für unmöglich erklärt. Er will aber trotz der Schwierigkeit der Stoffbeschaffung einen „Wegweiser" bieten, welcher den Behörden und Beratern von Armen es jeden Augenblick ermöglicht, an Hand der klaren Uebersicht und der j der Anstalt beigefügten Hausordnung, Eintritt, Unterhaltsbedingungen sich zu orientiren.

Der von **Prof. Pünjer** † begründete, von **Prof. Lipsius** fortgesetzte Theol. Jahresbericht ist, die Literatur des Jahres 1587 enthaltend, im 7. Band erschienen. Für Prof. Seyerlen hat Pfr. Dr. Waltersdorf in Greifswald Kirchenrecht und Kirchenverfassung übernommen. Die Arbeit, das ganze Gebiet der literartheologischen Produktion zu überblicken, ist um so schwieriger, weil eine Anzahl

Verleger mit der Zusendung von Recensionsexemplaren immer noch sehr zurückhaltend und die Bearbeiter so weit gegangen sind, auch von anderweitigen Studien, welche Theologen interessiren können, Notiz zu nehmen. Die regelmässige Folge einer Anzahl Jahrgänge bildet eine wertvolle Literaturübersicht.

Der *württembergischen* Landessynode lag diesen Sommer ein 1887 vom Staate gefertigtes und von den Ständen bereits acceptirtes Kirchengesetz vor, dessen kirchliches Ziel der Abschluss der presbyterialen und synodalen Ordnungen, sowie der Kirchenverfassung und dessen staatsgesetzliches die vermögensrechtliche Organisation der kirchlichen Ortsgemeinden ist. Neu ist dabei, dass während sonst die Kirche den Vortritt hatte, diesmal der Staat die Verfassung vorlegte, und dass als neues Organ der Kirchgemeinde nunmehr ein „Kirchengemeindrat" figurirt. Es bleibt vorderhand fraglich, ob dieser eigentlich weltlichen Behörde auch die innerkirchlichen Funktionen des bisherigen Pfarrgemeindrates übertragen werden, ob auch an ihn Zumutungen für Mitwirkung in freiwilliger Liebestätigkeit ergehen und ob ihr Vorladungsrecht, das sie in weltlich materiellen Fragen besitzt, sich auch auf innerkirchliche Angelegenheiten erstrecke. Die Zugehörigkeit zur Kirchgemeindegenossenschaft soll nicht von der Staatsangehörigkeit abhängig sein. Auf den neuen Kirchengemeinderat gehen die Funktionen des bisherigen Pfarrgemeinderates über. Um in denselben gewählt werden zu können, muss jemand neben den zu einer staatlichen Wahl erforderlichen Qualitäten noch folgender genügen: „Für den Fall der Uebertragung der innerlichen kirchlichen Angelegenheiten auf den staatlichen Kirchengemeinderat ruht das Wahlrecht in dieses Collegium für denjenigen, welcher sich bei Eingehung einer Ehe der Pflicht kirchlicher Trauung entschlagen oder seine Kinder der Taufe oder Konfirmation entzogen hat, insolange, bis das Versäumte nachgeholt ist." Der gleichzeitige Umstand aber, dass der Ortsvorsteher eo ipso auch Mitglied des Kirchengemeinderates ist, macht die Stellung der neuen Behörde noch komplizirter. Die Synode beruhigte sich erst, nachdem für den Fall, dass dem Kirchengemeinderat auch die innerkirchlichen Funktionen übertragen werden, demselben das bisherige Gelübde der Pfarrgemeinderäte überbunden wird: „Ich gelobe vor Gott, des mir befohlenen Dienstes mit Sorgfalt und Treue in Uebereinstimmung mit dem evangelischen Bekenntniss zu warten und gewissenhaft darauf zu achten, dass alles ehrlich und ordentlich zugehe in der Gemeinde zu deren Besserung." Bei Festsetzung der kirchlichen Aufsichtsbehörden für kirchliche Vermögensverwaltung wurde als 3 gliederige Mittelinstanz das Dekanat in Verbindung mit dem Diözesansynodalausschuss und als Oberinstanz das Konsistorium bezeichnet. Immerhin trat auch hier eine starke staatliche Gebundenheit ein, indem als letzte Rekursinstanz die Kreisregierung selbst bezeichnet wurde.

Die 4. evangelisch *württembergische* Landessynode, welche im Juni d. J. tagte, beschloss: die Oberkirchenbehörde zu ersuchen, „die Frage der freien Texte neben den Perikopen aufs neue in Erwägung zu ziehen." Zur Zeit hat nämlich die württembergische Landeskirche 2 Jahrgänge Perikopen, die alten mit allen Kirchen gemeinsamen und die neuen, 1830 für die württembergische Kirche besonders ausgearbeiteten. Daraus ergab sich ein 4 jähriger Predigtturnus, indem die 2 ersten Jahre über die Evangelien und dann die Episteln des I. Jahrgangs, in den 2 folgenden über die gleichen Abschnitte des II. Jahrgangs gepredigt wird.

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
3 2400 00291 6934

lft v.5 1888

Schweizerische theologische Zeitschrift v.5 1888